ناصر الدين الأسد



تحقيقات في







طبع بدعم من وزارة الثقافة
2012



تحقيقات
في
اللغة والأدب

تحقيقات في اللغة والأدب

تأليف : ناصر الدين الأسد

الطبعة الأولى : 1433هـ - 2013م

قياس القطع : 17 × 24

الرقم الميعاري الدولي : ISBN: 978- 9957-23-252-8

رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: 2012/5/1736



هاتف: 3616464 6 (00962)

فاكس: 8814646 6 (00962)

ص. ب : 19163 عمان 11196 الأردن

البريد الإلكتروني: info@arwiqa.net

الموقع على الشبكة الإلكترونية: www.arwiqa.net

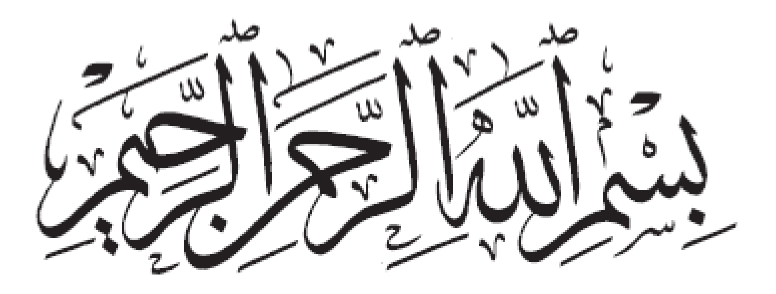
ناصر الدين الأسد

....

تحقيقات
في
اللغة والأدب










بِسْمِ اللـهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾

فصلت: **3**

قال أبو عثمان المازنيّ:

«ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب».

ابن جنِّي، الخصائص **1: 357**




بسم اللـهِ الرحمن الرحيم

مقدمة

كانت الكلمة ـ من حيث هي لفظةٌ مفردة ومن حيث هي لَبِنةٌ في بناء نَظْم الجملة ـ موضعَ شغَفي: بإيحاءاتها وموسيقاها وألوانها وظلالها وامتداداتها، منذ صباي المبكّر، حتى لقد كنت أُحسّ أحيانًا كأن اللفظ كائن حيّ، أحاوره وأداوره، ويحاورني ويداورني، قبل أن يستقر في موضعه من الجملة وأرفعَ عنه قلمي. وقد أُحسّ، بعد ذلك، أنه لم يرضَ عن موقعه، ولم أرضَ عنه، فيظلّ قلقًا يتململ حين أعيد قراءته أو سماعه، ولا يهدأ إلا بعد أن أضعه في موضع آخر يرضاه وأرضاه، وأُحِلّ محلَّه لفظًا غيره يستسيغه ذوقي وتطمئنّ إليه نفسي.

وقد ظلّ هذا الشغَف باللغة سرًّا بينها وبيني لم أكشف عنه في شيء من دراساتي ومقالاتي إلّا لَـمْحًا في القليل النادر، وإن كان قد تجلَّى واضحًا في أسلوبي في النثر وفي الشعر، يدركه من يدرك سرّ العربية ونظمها كما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني.

وليس لكل ما تقدم صلة بفصول هذا الكتاب سوى الشغَـف بالكلمة العربية وسلامتها وأسلوبها وتعليمها. فقد قـدّمتُ أكثر فصوله إلى مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وقدّمتُ واحدًا منها إلى مجمع اللغة العربية الأردني. ونحوتُ فيها نحوًا اقتصرتُ فيه على تصحيح ألفاظٍ ذهب بعضهم إلى تخطئتها، وطويتُ ما يملأ نفسي من الكتابة عن سحر الكلمة وسِرّها على الوجه الذي بيّنْـتُه في مطلع هذه المقدمة.

وقد تناثرتْ تلك البحوث في بطون مجلتَي المجمعَين إلى أن التفتتْ إليها إحدى تلميذاتي في مرحلة الدراسات العليا (الدكتوراه) بقسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الأردنية، هي الآنسة تهاني عبد الفتاح شاكر، فأَخْرَجَتْها من مخابئها وأشرفت على ترتيبها وتصحيح ما وقع من أخطاء الطباعة، حتى جاءت في هذه الصورة التي بين دفتي الكتاب. فلها صادق الشكر لما بذلته من جهد.

وقد نشرتُ هذه الفصول في كتاب بعنوان «تحقيقات لغوية»[1]، ثم نشرتُ بعدَه كتابًا فيه فصول بعنوان «تحقيقات أدبية»[2]، ورأيتُ اليوم أن أجمعَهما في كتاب واحد بعنوان «تحقيقاتٌ في اللغة والأدب»، وفي تلك الفصول جميعًا من محاولة البحث والتحقيق والتدقيق والاستقصاء ما أجاز لي أن أجعل لها هذا العنوان.

وبعد، فإنّ مبلغ ما يطمح إليه أي كاتب أن تصل كتابته إلى من يقرأها عسى أن يصحّح ما قد يكون فيها من خطأ أو يكمل ما قد يكون فيها من نقص.

والحمد لله من قبل ومن بعد.

عمّـان

فاتحَ رجَب الفرد **1433**هـ

2012/5/21م

ناصر الدين الأسد

---

(1) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت **2003**م.

(2) منشورات أمانة عمان الكبرى، عمّان **2006**م.

المحتـويات

الموضوع	الصفحة

* * *



في اللغة

معاجم ومعجَمات(*)

(1)

بدأت عناية علمائنا بتنقية اللغة العربية وتصفيتها من الشّوائب والأغلاط، والتَّنبيه عليها، وبيان وجه الصّواب فيها، مع بداية جمع هذه اللغة وتدوينها في نهاية المئة الأولى ومطلع المئة الثانية للهجرة. واستمرت هذه العناية طوال العصور التالية حتى لا يكاد يخلو عصر من نفر من العلماء يحرصون على مواصلة هذه الرسالة بتعقب أغلاط العلمـاء والرُّواة السابقين: في كتبهم أو فيما رُوِيَ عنهم، أو بتعقّب أغلاط معاصريهم وتأليف الرَّسائل والكتب في الرَّدِّ عليها وتصويبها. ولا يزال نفر من جلّة علمائنا الأحياء ـ مدَّ الـلـه في أعمارهم ـ يتصدَّون لهذا الأمر أحيانًا، حرصًا منهم على سلامة لغتنا وعلى تقويم الألسنة والأقلام، ودفع غوائل الخطأ والجهل والعُجْمة والعامية.

وقد جاءت هذه العناية المتصلة في صور وأشكال مختلفة، تتمثل حينًا في هذه النقول التي حفظتها لنا كتب المجالس والأمالي، وكتب اللغة والمعاجم، من إيراد وجهين أو أوجه للفظة الواحدة، والنَّصِّ على صواب وجه واحد وتخطئة غيره، أو على جواز الأَوجُه كلها، لأنها لغات قبائل مختلفة سُمِعتْ كلها عن العرب؛ وقد يَرِدُ النصُّ على جوازها كلها مع إنزالها منازل متفاوتة، وتفضيل وجه واحد منها، لأنه في رأيهم أفصح وأعلى. وكتب تراثنا حافلة بآراء علمائنا في ألفاظ لغتنا وردود بعضهم على

(*) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ الجزء الخامس والعشرين (رمضان **1389**هـ ـ تشرين الثاني (نوفمبر) **1969**م).

بعض، وتكشف كلها موقف هؤلاء العلماء من حيث تشددهم وتحرّجهم أو تساهلهم وتوسّعهم، وتظهر اختلاف مناهجهم في الـنَّظر وأساليبهم في الاستدلال، وتباين مصادرهم التي يستمدّون منها ويعتمدون عليها، حتى لقد «قال ابن مناذر[1]: كان الأصمعي يجيب في ثلث اللغة، وكان أبو عبيدة يجيب في نصفها، وكان أبو زيد يجيب في ثلثيها، وكان أبو مالك يجيب فيها كلّها. وإنَّما عنى ابن مناذر توسّعهم في الرواية والفُـتيا، لأنّ الأصمعيَّ كان يضيِّـق ولا يـجوِّز إلّا أصحَّ اللغـات، ويلجُّ في ذلك ويمحك، وكان مع ذلك لا يجيب في القرآن ولا في الحديث، فعلى هذا يزيد بعضهم على بعض»[2]. وقيل في الأصمعيّ[3]: كان «لا يفتي إلا فيما أجمع عليه علماء اللغة ويقف عما ينفردون عنه (!) ولا يجيز إلّا أفصح اللغات». وليس هنا مجال التفصيل في هذا الأمر.

وتتمثَّل هذه العناية حينًا في صورة أخرى: فقد انبرى نفرٌ من العلماء لتأليف كتب مفردة تقتصر على هذا الموضوع وحده. فألَّفوا كتبًا في أغلاط الرواة والعلماء، وأغلاط الخاصّة والعامّة، وما وقعوا فيه من التصحيف والتحريف.

ومن أمثلة هذه الكتب، وهي كلها مطبوعة:

ـ ما تلحن فيه العوامّ، للكسائيّ (ت **189**هـ).

ـ إصلاح المنطق، لابن السِّكِّيت (ت **244**هـ).

ـ مجالس العلماء، للزجَّاجيّ (ت **340**هـ).

ـ التنبيه على حدوث التصحيف، لحمزة بن حسن الأصفهانيّ (ت نحو **360** هـ).

---

(1) محمد بن مناذر: شاعر فصيح متقدم في العلم باللغة، إمام فيها، أخذ عنه كثير، توفي سنة **198**هـ.

(2) السيوطي، المزهر **2**: **402** (ط. الحلبي).

(3) السيوطي، بغية الوعاة ـ تحقيق أبو الفضل إبراهيم **2**: **112**.

ـ التنبيهات على أغاليط الرُّواة، لعلي بن حمزة البصريّ (ت **375** هـ).

ـ لحن العوام، لأبي بكر الزُّبيدي (ت **379** هـ).

ـ شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف لأبي أحمد العسكريّ (ت **382** هـ).

ـ تثقيف اللسان وتلقيح الجَنان، لابن مكِّي الصِّقِلّيّ (ت **501** هـ).

ـ درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ، للحريريّ (ت **516** هـ).

ـ شرح درّة الغواصّ، للشهاب الخفاجيّ (ت **1069** هـ).

ـ كشف الطُّرَّة عن الغُرَّة، لمحمود الآلوسي (ت **1270**هـ = **1854**م).

ـ لغة الجرائد، لإبراهيم اليازجيّ (ت **1324**هـ = **1906**م).

ـ مناظرة أدبية، بين عبد الله البستانيّ (ت **1348**هـ = **1930**م) وعبد القادر المغربيّ (ت **1375** هـ = **1956**م) والأب أنستاس ماري الكرمليّ (ت **1366** هـ = **1947**م).

ـ أغلاط اللغويين الأقدمين، للأب أنستاس ماري الكرمليّ.

* * *

وليس من غرضنا هنا حصر هؤلاء العلماء وجهودهم، وإنما اكتفينا بأمثلة قليلة تدلُّ على غيرها(1). ولا شك في أنّ هؤلاء العلماء الأجلّاء أَسدَوْا إلى لغتنا فضلًا كبيرًا بما تتبَّعوه من وجوه الخطأ والصّواب. ولكن بعضهم أدخل نفسه وأدخلنا معه مداخل

---

(1) ممن أشار إلى هؤلاء العلماء وتتبع بعض جهودهم: الدكتور حسين نصّار في كتابه «المعجم العربي، نشأته وتطوره»، والدكتور مصطفى جواد في محاضراته «المباحث اللغوية في العراق»، والأستاذ محمد علي النجّار في محاضراته عن «الأخطاء اللغوية الشائعة»، والكتابان الأخيران من مطبوعات معهد الدراسات العربية العالمية بالقاهرة.

حرجة، وضيَّق على نفسه وعلينا، وركب مركبًا صعبًا وأراد أن يحملنا عليه، ثمَّ اعتسف الطريق. وقد وقع هؤلاء العلماء في بعض ما خطَّأوه، وجرت أقلامهم ببعض ما نهوا عن استعماله. والأمر أوضح من كلِّ ذلك، وسبيلنا أرحب، ولغتنا أوسع وأسمح. ولا ريبَ في أنّ كثيرًا مما خطَّأه هؤلاء العلماء هو صوابٌ صواب، حتى لقد بتنا محتاجين إلى أن نردّهم هم إلى الصَّواب لننفيَ من نفوسنا ما أصابونا به من تحرُّج حين نكتب، بل من فزع، خشية الوقوع في الخطأ مهما نبذل من جهد في التّدقيق والتـثبّت.

(2)

وكان الذي دعاني إلى كتابه هذا البحث أني نظرت في جملة من المقالات التي ظهرت في عدد من مجلاتنا العلمية المتخصّصة، ومنها مجلة مجمَع اللغة العربية بالقاهرة، وفي مقدّمات بعض المعاجم التي صدرت حديثًا، وفي الكتب التي تناولت تاريخ التأليف اللغويّ والمُعْجَميّ، وهي كلّها مما كتبه نفر من علمائنا أعضاء المجمَع، وغيرهم من الأثبات الذين يتحرَّون الضبط، ويحرصون على سلامة اللغة وصحة اللفظ والعبارة، فرأيتهم يكثرون من استعمال كلمة «مُعْجَمات» جمعًا لكلمة «معجَم»، وإن كان منهم من يستعمل أحيانًا كلمة «معاجم» أيضًا، حتى إنّي رأيت فريقًا منهم يورد «معجَمات» و«معاجِم» في المقالة نفسها، بل في الصَّفحة نفسها، لا يفصل بينهما سوى أسطر قليلة.

وقد توقَّفت عند هذه المراوحة بين الجمعَين في كتابات هؤلاء العلماء، وحِرْت في تفسيرها: أتراهم يخطِّئون الجمع «معاجم» ويرون الصَّواب «معجمات» ثم لا تلبث أقلامهم أن تجري على الورق بكلمة «معاجم»: إمَّا انزلاقًا في السهو وفيما هو أخف على السمع والذوق، وإمّا رغبة في التجاوز والتّيسير بتصويب كلمة «معاجم» على ضعف فيها وعلى تفضيل «معجَمات» عليها؟

ثمّ نظرت في «المعجم الوسيط» الذي أصدره مجمَع اللغة العربية بالقاهرة، فرأيت فيه «جمع معجَم: معجَمات ومعاجِم». وتقديم معجَمات دالٌّ على أنَّها الأفضل والأصوَب، على ما جرى عليه علماؤنا في معاجمهم حين يضبطون أبنية الكلمات، فيقدِّمون الصيغة التي يرونها أفصح وأعلى.

ثم قرأت كتاب العلّامة الأستاذ الدكتور مصطفى جواد «المباحث اللغوية في العراق»[1] فوجدت فيه:

1ـ أنه ينقل نصًّا مما كتبه الأب أنستاس ماري الكرملي وردت فيه كلمة «معاجم»، ويعلِّق عليه في الحاشية بقوله «والمعاجم لم يرد أيضًا في كلام الفصحاء، والقياس يوجب أن يكون (المعاجيم) كالمُرْسَل والمراسيل والمُسْنَد والمسانيد»[2].

2ـ وينقل أيضًا نصوصًا أخرى مما كتبه الأب نفسه وردت فيها كلمة «معاجم»، ويعقِّب عليها أيضًا بقوله: «الصَّواب: معاجيمنا، كالمرسل والمراسيل والمسند والمسانيد، على ما أشرنا إليه، أو معجماتنا»[3].

3ـ ولكن الأستاذ العلّامة لا يستعمل في متن كتابه كلمة «معاجيم» جمعًا لمُعْجم، وهي التي ذكر أنها «الصَّواب» وأنّ القياس يوجبها، بل يستعمل «معجَمات»[4] التي لم يشر إليها في تعليقه الأوّل ثمّ أشار إليها في تعليقه الثاني إشارة تدل على أنَّها أضعف وأدنى.

---

(1) محاضرات ألقاها في معهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة سنة **1954**م، وصدرت في كتاب سنة **1955**م.

(2) ص**60**.

(3) ص**72**.

(4) ص**66** و**67** و**130**.

4ـ وازدادت حيرتي حين رأيته في موضعين من كتابه يورد ما يُفهم منه أنه يصوِّب كلمة «**معاجم**»؛ فهو يورد من كلام الأب أنستاس قوله: «فعدم وجودها في **المعاجم** اللغوية....» ويعقِّب عليه في الحاشية بقوله: «الصَّواب: (فخلو **المعاجم** منها) لأنّ الوجود لا يعدم بل الموجود، فيجوز أن يقال: (فعدمها في **المعاجم**) على ضعف»[1].

وهو يورد في موضع آخر العبارة التالية: «عن الكلمات الكائنة في **معاجم** اللغة» ويعقِّب عليها بقوله: «الصَّحيح من الكلمات التي في **معاجم** اللغة»[2]. فالأستاذ الدكتور مصطفى جواد في هذين الموضعين يصلح عبارتين وردت فيهما كلمة «معاجم»، ويترك كلمة «معاجم» كما هيَ دون إصلاح، بل يجري بها قلمه في العبارة المصحَّحة نفسها، فيدلّ على أنه لا يخطِّئها.

(3)

وفي عبارات الدكتور مصطفى جواد أمران هما محور الحديث، تضمنهما قوله: «والمعاجم لم يرد أيضًا في كلام الفصحاء، والقياس يوجب أن يكون المعاجيم، كالمرسَل والمراسيل والمسنَد والمسانيد»[3]. فهو أوَّلًا، يعتمد في تخطئة «معاجم» على أنها **لم ترد في كلام الفصحاء**، وهو ثانيًا يرى الصواب «المعاجيم» لأنّ **القياس** يوجبها.

أمَّا أنّ «معاجم» لم ترد في كلام الفصحاء فقولٌ يحتاج إلى توقّف، ذلك أنه لا يجوز لأحدٍ أن يقوله إلا إذا أحصى جميع كلام الفصحاء، وأين هو ذاك الرجل! وما المقصود بـ «الفصحاء» هنا؟ هل هم الأعراب الذين أخذ عنهم علماء اللغة في القرنين الثاني والثالث الهجريـين، ثم مَنْ أخذ عن هؤلاء العلماء من أصحاب المعاجم وكتب

(1) مصطفى جواد، المباحث اللغوية: **61**.

(2) المصدر السابق: **83**.

(3) المصدر السابق: **60**.

اللغة؟ أو هم الشعراء والكتّاب من أمثال ابن المقفّع وعبد الحميد الكاتب وأبي تمام والبحتري والمتنبي وأضرابهم؟ أو هم فصحاء عصرنا من الكتّاب والشعراء؟

وغاية ما يجوز لعالمٍ أن يقوله: أنه «هو» لم يطّلع على هذا «الجمع» فيما بين يديه من كتب القدماء الذين يُحتَجّ بنثرهم وبشعرهم. أما التعميم وإطلاق الأحكام المرسَلة فأمر يتجنبه العلماء الأثبات ما استطاعوا.

ومما يُذكَر في هذه المناسبة أن الشافعيَّ رضيَ اللـه تعالى عنه فسّر كلمة «تعولوا» في قوله: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ** ﴾ [النساء: **3**]، فعقّب عليه الأزهريّ بقوله[1]: «وقول الشافعيّ نفسه حجّة لأنه عربيّ اللسان فصيح اللهجة. وقد اعترض عليه بعض المتحذلقين فخطّأه، وقد عَجِل فلم يتثبت فيما قال. ولا يجوز للحَضَريّ أن يَعْجَل إلى إنكار ما لا يعرفه من لغات العرب».

* * *

وأوضح شاهد على حالتنا هذه ما ورد في بعض شعر القطاميّ (وهو شاعر أمويّ توفي سنة **130**هـ) من جمع معجَم على «معاجِم»، وذلك قوله:

ونادَيْنا الرُّسُومَ وهُنَّ صُمٌّ ... ومَنطِقُها المعاجِمُ والسِّطارُ[2]

وفسّر الشارح القديم لديوان القطاميّ هذه الكلمة بقوله: «المعاجم: كتب مُعْجَمة. إجابتها إيانا: أن أرتنا علاماتها كأنها سِطار كتب. (أي منطقها السِّطار والآثار وكل ذلك لا يجيب)»[3].

---

(1) تهذيب اللغة (عول) **3**: **195**.

(2) دلَّني على هذا البيت إمام العلماء المحققين لعصرنا الأستاذ محمود محمد شاكر.

(3) ديوان القطامي: **82**، طبعة بريل سنة **1902**م.

وربما كان سبب استشكال بعض المعاصرين في جمع «معجم» على «معاجم» أن أصحاب المعاجم العربية ذكروا كلامًا طويلًا عن «حروف المعجَم»، نقله بعضهم عن بعض. قال ابن جنّيّ (ت **392** هـ)[1]: «إن سأل سائل فقال: ما معنى قولنا حروف المعجم؟ هل المعجم صفة لحروفٍ هذه أو غير وصف لها؟ «فالجواب أنّ «المعجم» من قولنا حروف المعجم لا يجوز أن يكون صفة لحروفٍ هذه من وجهين: أحدهما أنّ (حروفًا) هذه لو كانت غير مضافة إلى المعجم لكانت نكرة، والمعجم كما ترى معرفة، ومحالٌ وصف النَّـكرة بالمعرفة. والآخر: أنّ الحروف مضافة إلى المعجم، ومحالٌ أيضًا إضافة الموصوف إلى صفة؛ والعلة في امتناع ذلك أنّ الصِّفة هي الموصوف ـ على قول النَّحويـين ـ في المعنى، وإضافة الشيء إلى نفسه غير جائزة؛ ألا ترى أنك إذا قلت: ضربت أخاك الظَّريف، فالأخ هو الـموصوف، والظَّريف هو الصفة، والأخ هو الظريف في المعنى. وإذا كانت الصفة هي الموصوف عندنا في المعنى لم يجز إضافة الحروف إلى المعجم لأنه غير مستقيم إضافة الشيء إلى نفسه... وأيضًا فلو كان المعجم صفة لحروف، لقلت المعجمة، كما تقول: تعلمت الحروف المعجمة... والصَّواب في ذلك عندنا ما ذهب إليه أبو العباس محمد بن يزيد الـمبرّد رحمه الـلـه تعالى من أن المعجم مصدر بمنزلة الإعجام، كما تقول: أدخلته مُدْخلًا، وأخرجته مُخْرجًا، أي إدخالًا وإخراجًا... فكأنَّهم قالوا: هذه حروف الإعجام، فهذا أسدُّ وأصوب من أن يُذهَبَ إلى أنّ قولهم: حروف المعجم، بمنزلة قولهم: صلاة الأولى ومسجد الجامع، لأنّ معنى ذلك: صلاة السَّاعة الأولى أو الفريضة الأولى، ومسجد اليوم الجامع... وليس كذلك في حروف المعجم، لأنّه ليس معناه حروف الكلام المعجم، ولا حروف اللفظ المعجم، وإنّما المعنى أنَّ الحروف هي المعجمة. فصار قولنا: حروف المعجم من باب إضافة

---

(1) سرّ صناعة الإعراب **38-40**.

المفعول إلى المصدر، كقولهم: هذه مطيّة ركوب، أي من شأنها أن تركب، وهذا سهم نضال، أي من شأنه أن يناضَل به. وكذلك حروف المعجم، أي من شأنها أن تُعجَم... فإن قيل: إنّ جميع هذه الحروف ليس معجمًا، إنَّما المعجم بعضها، ألا ترى أنّ الألف والحاءَ والدال ونحوها ليس معجمًا، فكيف استجازوا تسمية جميع هذه الحروف حروف المعجم؟ قيل: إنَّما سميت بذلك لأنّ الشَّكل الواحد إذا اختلفت أصواته، فأعجمت بعضها، وتركت بعضها، فقد عُلم أنّ هذا المتروك بغير إعجام هو غير ذلك الذي من عادته أن يعجم. فقد ارتفع إذن ـ بما فعلوه ـ الإشكال والاستبهام عنها جميعًا. ولا فرق بين أن يزول الاستبهام عن الحرف بإعجام عليه، أو بما يقوم مقام الإعجام في الإيضاح والبيان. ألا ترى أنك إذا أعجمت الجيم بواحدة من أسفل، والخاء بواحدة من فوق، وتركت الحاءَ غفلًا، فقد عُلم بإغفالها أنَّها ليست واحدة من الحرفين الآخرين أعني الجيم والخاءَ. وكذلك الدَّال والذَّال، والصَّاد والضَّاد، وسائر الحروف نحوها، فلما استمر البيان في جميعها جازت تسميته بحروف المعجم...»[1].

ومثل هذا الكلام نجده في المعاجم الأخرى[2]. ولسنا ندري متى بدأ إطلاق «المعجم» على الكتب التي تجمع ألفاظ اللغة مرتبة على حروف الهجاء[3]، سوى ما ذكرناه من بيت القطاميّ في العصر الأموي. وقد أُطلِقَ على بعض كتب الحديث والرجال مثلما أُطلِقَ على كتب اللغة. وأقدمُ ما نعرفه مما حمل اسم «المعجم» كان في المِئة

---

(1) ص**44-45**.

(2) المحكَم **1**: **207-208**، واللسان (عجم).

(3) الدكتور حسين نصار: المعجم العربي ـ نشأته وتطوره **9** و**13-14**، والأستاذ أحمد عبد الغفور عطار: الصحاح ومدارس المعجمات العربية **53-54**، والدكتور عدنان الخطيب: المعجم العربي بين الماضي والحاضر **31-32**.

الثالثة للهجرة، وهو «معجم الصَّحابة» لأبي يَعْلَى الموصليّ (**210-307**هـ)، و«المعجم الكبير» و«المعجم الصغير» لأبي القاسم البَغَويّ (**214-317**هـ). ثم توالت الكتب التي تحمل هذا الاسم، وأصبح كثير من الكتب التي تتضمن معارف في اللغة أو الرجال أو البلدان مرتبة على نسق حروف المعجم، تسمَّى معجمًا. وسواء أكان «المعجم» مصدرًا بمنزلة الإعجام، كما ذهب إليه المبرِّد وتابعه غيره، أم صفة لموصوف محذوف، فإنه في هاتين الحالتين لا يجمع عندهم على «معاجم»، لأنّ المصدر في الأصل لا يجمع، إذ إنه اسم معنى وليس له ذواتٌ متفرقة حتى يُحتاج إلى جمعها، ولأنّ الوصف من اسمَي الفاعل والمفعول وأوله ميم «فبابه التصحيح ولا يكسَّر، لمشابهته الفعل لفظًا ومعنى» وإن نصُّوا على ألفاظ جاءت مكسرة شذوذًا. وربما كانت هذه الأمور الثلاثة:

1ـ أنّ الجمع «معاجم» لم يطّلع عليه الباحثون المحدَثون في كلام العرب.

2ـ أنّ «المعجم» مصدر، والمصدر لا يجمع.

3ـ أنّ «المعجم» صفة، والصفات من أسماء الفاعل والمفعول وأولها ميم تجمع جمعًا سالمًا لا جمع تكسير.

ـ هي التي حملت هذا النَّفر من علمائنا المعاصرين على التوقّف والتشكّك، ثم رأوا النَّجاة والأمان في جمع المؤنث السَّالم فقالوا: «معجَمات».

(4)

وأمَّا الأمر الثاني في قول الأستاذ الدكتور مصطفى جواد، فهو: أنّ «القياس يوجب أن يكون جمع المعجَم «المعاجيم» كالمرسَل والمراسيل والمسنَد والمسانيد»، وهو قولٌ نبدأُ بالشَّكِّ فيه، ثم نتوقف عنده طويلًا، ثم نذهب إلى نقيضه. وذلك أننا رأينا أنّ المجد الفيروزأبادي ينصُّ في قاموسه «المحيط» على أن جمع «مُسنَد» هو «مَسانِد»

و«مسانيد»[1]، ويعقّب عليه المرتضى الزَّبيدي في «تاج العروس» مضمّنًا كلام المجد، بقوله: «... (المُسْنَد) كمُـكْرَم... (ج مَسانِد) **على القياس** (ومسانيد) بزيادة التحتية إشباعًا، وقد قيل إنّه لغة، وحكى بعضُهم في مثله القياسَ أيضًا، كذا قاله شيخنا (عن) الإمام محمد بن إدريس (الشافعيّ) المطلبيّ رضيَ الـلـه عنه». وقد أعاد الفيروزأبادي والزَّبيدي ذكر «المساند» جمعًا لمُسْنَد، فقالا: «... وعبد الـلـه بن محمد المُسْنَدي... إنَّما لُقِّب به (لتتبعه المساند) أي الأحاديث المسنَدة...». وهذا نصٌّ صريح على أنّ القياس في جمع «مُسْنَد» هو «مسانِد»، وأنّ «مسانيد» إمَّا أنّ ياءها للإشباع، وإمَّا أنَّها لغة، وقد تكون «مسانيد» على القياس أيضًا.

وحذف الياء من «مفاعيل» وزيادتها في «مَفاعِل» أمر معروفٌ واضح، فالبصريون يجيزون الأمرين في الضرورة، أمَّا الكوفيون فيجيزون الأمرين في الاختيار، واستدلّوا بقوله تعالى: ﴿**وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ**﴾ [الأنعام: **59**] والأصل: مفاتيح لأنه جمع مفتاح، وبقوله تعالى: ﴿**مَعَاذِيرَهُ**﴾ [القيامة: **15**] والأصل: معاذره لأنه جمع معذرة. بل أجازوا زيادتها أيضًا في مُماثل «مَفَاعِل»، فيقولون في جعافر (جمع جعفر): جعافير.

فإذا كان القياس في جمع «مُسْنَد» هو «مساند» فهل في النّصوص وكتب اللغة والمعاجم أمثلة أخرى توضح الأمر وتزيده رسوخًا؟ أجل، لقد عثرنا على عددٍ من هذه الأمثلة تكفي فيما يبدو لتوضيح هذا القياس، منها:

1ـ مُذْهَب ـ مذاهب. قال قيس بن الخَطِيم:

أتعـرفُ رسـمًا كـاطِّرادِ المـذاهبِ　　　لِعَمْرةَ وَحْشًا غَـيْرَ موْقـفِ رَاكـبِ

شرحه ابن السِّكِّيت بقوله:

---

(1) وانظر كذلك المصباح المنير.

«والمذاهب جلود كانت تُذْهَب، واحدها مُذهَب، تُجعل فيها خطوطٌ مذهبة بعضها في إثر بعض، فكأنَّها متـتابعة»[1].

2ـ مُجْسَد ـ مَجاسد. والمجسَد ما أُشبع صبغه من الثِّياب، والجمع مَجاسد[2].

3ـ مُطْرَف ـ مَطارف. والـمُطْرَف واحد المطارف، وهي أرديةٌ من خَـزٍّ لها أعلام...[3].

4ـ مُصْعَب ـ مَصاعب. قال «أبو ذُؤيب:

كـــأَنَّ مَصـــاعيبَ، زُبَّ الـــرؤو سِ في دارِ صِرْمٍ تَلاقَـــى مُريحــا

أراد: مصاعب، جمع مُصْعَب، فزاد الياءَ ليكون الجزءُ فعولن. ولو لم يأْتِ بالياء لكان حسنًا، ويقال: جمال مصاعب ومصاعيب»[4].

5ـ مُهْرَق ـ مهارق. والمُهْرَق: الصَّحيفة البيضاءُ يكتب فيها، فارسيٌّ معرّب، والجمع المهارق... قال الحارث بن حِلِّزة:

لمن الديارُ عَفَـوْنَ بـالحِبْسِ آياتُهـــا كمهـــارقِ الفُـــرْسِ

وقال الأعشى:

ربي كـــريمٌ لا يكـــدِّر نعمـــةً فإذا تُنُوشِـدَ في المهـارقِ أنشـدا

والمهارق أيضًا: الفَلَوات. وقيل: الطرق، قال ذو الرُّمّة:

بيَعْمَلة بين الدُّجَى والمَهارقِ

---

(1) ديوان قيس بن الخطيم (طبعة دار العروبة بالقاهرة): **33**، واللسان (ذهب).

(2) إصلاح المنطق: **135-136**، والصحاح واللسان (جسد).

(3) الصحاح والقاموس واللسان والمصباح المنير (طرف).

(4) المحكَم واللسان (صعب).

وإنّما قيل للصحراء: مُهْرَق؛ تشبيهًا بالصَّحيفة..[1].

6ـ مُصْحَف ـ مَصاحف. وقد أَلَّفَ ابنُ أبي داودَ السَّجِسْتاني (ت **316** هـ) كتاب «المصاحف»، وألَّف أبو عمرو الداني (ت **444** هـ) كتابيه: «المحكَم في نقط المصاحف»، و«المُقْنِع في رسم مصاحف الأمصار». وهي مطبوعة.

7ـ مُرْسَلة ـ مراسل. قال الزَّمخشريّ[2]: وفي عنقها مُـرْسَلة، وفي أعناقهن مراسل: قلائد.

8 ـ مُوْسَى ـ مَوَاسٍ «أَوْسَيْتُ الشيء: حلقته بالموسى. والموسى: ما يُحلق به... قال عبد الـلـه بن سعيد الأُموي: هو مذكّر لا غير، يقال: هذا موسى كما ترى، وهو «مُفْعَل» من أوسيت رأسه، إذا حلقته بالموسى... وجمع موسى الحديد: مَواسٍ، قال الرَّاجز:

شَرابُه كالـحَـزِّ بالمواسي

وفي حديث عمرَ رضيَ الـلـه عنه: «كَتب أن يَقْتُلوا من جَرَتْ عليه المواسي»، أي من نبتت عانته، لأنَّ المواسي إنّما تجري على من أنبت، أراد من بلغ الحلم من الكفار.

قال أبو عمرو بن العلاء: هو «مُـفْعَل»؛ يدلُّ على ذلك أنه يصرف في النكرة، و«فُعْلَى» لا ينصرف على حال، ولأنّ «مُفْعَلًا» أكثر من «فُعْلَى»؛ لأنه يُبنى من كل أفعلت[3].

* * *

---

(1) اللسان (هرق).

(2) أساس البلاغة (رسل).

(3) اللسان والتاج (وسى) و(موس). وفيهما أيضًا أنّ جماعة من الكوفيـين كالكسائي والفرّاء وابن السِّكِّيت ذهبوا إلى أنّ «موسى» من «الموس» فميمهما أصلية ووزنها فعلى.

ولا بدَّ من أن نذكر أنّ هذه الأمثلة كلّها ـ ما عدا المُهْرَق ـ اسم مفعول من فعل رباعي مبني للمجهول، وكانت كلّها في الأصل نعوتًا وأوصافًا، ثم أصبحت تجري مجرى الأسماء، ويُـكْتفَى بها وحدها للدَّلالة على الـمُسَمَّى دون أن تكون صفاتٍ لموصوفات تسبقها. وأوضح ما يرسِّخ صحّة القياس فيها، إذا جرت مجرى الأسماء، لفظة «المهرق»، فهيَ فارسية معرّبة، ذكرت المعاجم أنَّها في الفارسية «مهر كرد» أو «مهر كردة»[1] فلا شبهة في أنَّها اسم، وأنَّها حين عرّبت جاءت على مألوف كلام العرب في بناء الألفاظ، ثمَّ جاء جمعها مقيسًا على مثيلاتها.

وشيءٌ آخر يـدلُّ على أنّ هذا الجمع من الجموع القياسيّـة: أنّ كتب اللغة والمعاجم، حين تغفل جمع اسم، فإنما تغفله عادة لأنه جمع يجري على القياس فلا حاجة إلى النصِّ عليه، وقد ذكرت المعاجم وكتب اللغة ألفاظًا على هذا البناء ولم تذكر جمعها، مثل مُنخل ومُنصل (بضم أوَّله وضم ثالثه أو فتحه) فإن لم يكن جمعها: مناخل ومناصل، فما عساه أن يكون؟[2].

(5)

ولم نجد نصًّا فيما اطَّلعنا عليه من كتب اللغة والأدب يجمع هذه الألفاظ التي

---

(1) الجواليقي، المعرَّب: **303-305.**

(2) في القاموس المحيط (نقر): «والمنقر، كمنخل ومنبر: الخشبة التي تنقر للشراب، ج: مناقير، شاذ، والبئر الصغيرة الضيقة الرأس في صلبة من الأرض» وأضاف مرتضى الزّبيدي في التّاج تعليقًا على «مناقير»: «قال الأزهري: وهذا لا يصحّ إلّا أن يكون جمعًا شاذًا جاء على غير واحده».

وفي اللسان (نقر): «الأصمعي: المنقر وجمعها مناقر، وهي آبار صغار ضيقة الرؤوس تكون في نَجَفة صلبة لئلا تهشم. قال الأزهري: القياس منقر، كما قال الليث، قال: والأصمعي لا يحكي عن العرب إلّا ما سمعه».

أوردناها جمعًا سالـمًا، فلم نسمع: مُسْنَدات جمعًا لمُسْنَد، ولا مُصْعَبات جمعًا لمُصْعَب ولا مُصْحَفات جمعًا لمصحف، ولا مُهْرَقات جمعًا لمُهْرَق.

وكذلك لا نعرف أحدًا من الكتّاب والأدباء واللغويـين المُحدَثين ـ حتَّى عهد قريب ـ استعمل «معجَمات» جمعًا لمعجَم، وإنّما كانوا جميعًا يستعملون «معاجم» دون تردد، ولم يَنْـبَرِ أحد منهم لتخطئة هذا الجمع[1]. ولسنا ندري متى بدأ الشكُّ في صحة «معاجم»، والتردُّد في استعمالها وتفضيل «معجمات» عليها، غير أنّ ذلك كان في السنوات القليلة القريبة.

ولكن الذي نعرفه حقًا هو:

1ـ أنَّ كلمة «معجم» في دلالتها التي نستعملها لها اليوم ليست مصدرًا بمعنى «الإعجام» حتى نتحرَّج من جمعها، وليست صفة كما كانت في أصلها وكما يدلّ عليه بناؤها الصَّرفي حتى نجمعها جمع تصحيح؛ وإنَّما أصبحت تجري مجرى الاسم.

2ـ وأن القطاميّ في عصر بني أُمية استعمل الجمع «معاجم» في شعره، وأن الصفدي (في القرن الثامن الهجري) استعمل هذا الجمع في نثره، وأن اللغويّ النحويّ عبد السلام هارون أكثَرَ في زماننا من استعمال هذا الجمع «معاجم» بل ربما لم يستعمل سواه (انظر مثلًا كناشة النوادر (**1**: **90** و**96** و**99**)، مكتبة الخانجي بالقاهرة **1985** م).

3ـ وأنّ القدماء قد نصّوا، في كلمة تشبهها في البناء الصَّرفي وهي كلمة «مُسْنَد» على أنّ قياس جمعها هو «مساند».

---

(1) ووجدنا هذا الجمع «معاجم» عند الصّفدي (ت **764** هـ) في الوافي بالوفيات **1**: **55** قال: «وأمّا كتب المحدِّثين في معرفة الصَّحابة رضيَ الـلـه عنهم... وكتب الجرح والتعديل والأنساب ومعاجِم المحدِّثين، ومشيخات الحفّاظ والرواة...».

4ـ وأنّ فيما استعمله العرب كلمات أخرى على وزن «مُفْعَل» أوردنا منها أمثلة كافية، كانت في الأصل صفات ثم جمعها العرب على «مَفاعل» حين جرت مجرى الأسماء. وهذه حجة أخرى تقوم على الاستقراء والإحصاء.

5ـ وأننا لم نجد أحدًا من القدماء جمع هذه الألفاظ حين جرت مجرى الأسماء على «مُفْعَلات».

6ـ وأنَّ إلف أهل العصر من الكتَّاب والأدباء واللغويين وذوقهم قد جرى على استعمال «معاجم».

فهل نحن على حقّ حين نرى أنَّ الصَّواب في جمع «مُعْجَم» هو «معاجم» وأنَّ «معجمات» يخالف القياس، واستعمال العرب، وذوق جمهور المعاصرين معًا؟ وإنْ لم يكن خطأ محضًا إذا لُحِظ فيه معنى القلّة كالشأن مع جمع المؤنث السالم، وقصةُ النابغة الذبياني مع حسان بن ثابت في سوق عكاظ قصةٌ معروفة. وهل نستطيع أن نضيف إلى ذلك: أنَّ الصَّحيح في جمع الألفاظ الأخرى التي على هذا البناء هو «مَفاعل» حين تجري هذه الألفاظ مجرى الأسماء، فنقول في جمع مُلْحَق: ملاحق، وليس مُلْحَقات (كما أصبح حديثًا يحرص نفر من محققينا ومؤلفينا على استعماله) إذا جرى «مُلْحَق» مجرى الاسم ودلَّ على هذه الأجزاء التي تضاف إلى آخر كلّ شيء ملحقة به ولم تكن منه في الأصل، كملاحق الكتاب؟ وهل نخطو خطوة أبعد فنقول: إنَّ «مَفَاعل» جمعٌ قياسي لمفْعل ومفْعلة، بسكون الفاءِ (حين يكونان اسمين أو يجريان مجرى الاسم) مهما تكن حركة الميم وحركة العين، وتجوز زيادة الياء للإشباع أو لدفع اللَّبس، فتصبح «مفاعيل»، حين يقبلها الذوق، وتبرأ من التَّكلف والإغراب؟[1].

---

(1) وقد اطلعت بعد الانتهاء من هذه الدراسة، وقبل دفعها إلى الطباعة، على مقالة محمد خليفة التونسي في كتابه: أضواء على لغتنا السمحة: **48-45**، الكتاب التاسع **1985**م من كتاب العربي الذي تصدره مجلة العربي بالكويت؛ وقد وصل فيها إلى الصواب.

نوادٍ وأندية(*)

(1)

كتب إليَّ صديق كريم له في الأدب قَدَمُ صِدْق، يَمْتح فيه من سليقةٍ صافية وطبع أصيل، ويتحرَّى ما وسعه الجهد صحةَ اللغة وسلامة الأُسلوب، ويلتزم الأفصح والأعلى، ويحثُّ على التزامهما غيره من إخوانه وأصفيائه، قال:

«رأيتك تجمع (النادي) على (نوادٍ) وعهدي به (أندية)».

فبعث بكلامه من مكامن نفسي ذكريات قديمة كادت تضيع مع ما ضاع، فنحن «نُوكَّلُ بالأدنى وإنْ جلَّ ما يَمضي»(1). ذلك أنّي كنت عثرت ـ في ريِّق الشَّباب ـ على كتاب ذهب فيه مؤلفه إلى ما يوهم تخطئة (نوادٍ) في جمع «نادٍ»، والاقتصار على استعمال (أندية). ولم أحفل بالأمر آنذاك ومررت به مرورًا سريعًا دون أن أتوقَّف عنده. غير أنني انتبهت بعد حين إلى أنني في كلامي وكتابتي لا أكاد أستعمل إلّا هذا الجمع الذي

(*) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ الجزء السَّابع والعشرين (ذو الحجة **1390**هـ ـ شباط (فبراير) **1971**م).

(1) عجز بيت لأبي خِراش الهُذَليّ، والبيت كاملًا:

بَلَى إنها تَعْفو الكُلومُ وإنّما ... بالأدنى وإنْ جلّ ما يَـمْضي

تعفو: تبرأ، والكلوم: الجراح، نوكّل بالأدنى...: يقول إنما نحن نُعْنَى بالأقرب فالأقرب، وما مضى ننساه وإن عَظُم. (شرح أشعار الهذليين (**3: 1230**)، صنعة السكّري، تحقيق عبد الستار فراج، مراجعة محمود محمد شاكر، مطبعة دار العروبة بمصر **1965**م).

توهمنا خطأه. فثقل عليَّ الأمر واستعظمته، ودفعتني خشية الزَّلل ومخافة الخطأ إلى بحث الكلمة في مظانِّها. وصبرت على البحث والتَّنقير، حتى وصلت بعد طول تطواف إلى ما أراحني حينئذ من ذلك الهمّ الثقيل، وأشاع في نفسي الطمأنينة وثَبَّتني على ما جريت عليه من استعمال (نوادٍ)، فصرت لا أستعمل غيرها في إصرار عجيب، ثم مضى كلُّ ذلك حتى كدت أنساه إلى أن جاءتني رسالة هذا الصَّديق الكريم، فرأيت أن أعود إلى الأمر، وأجمع متفرِّقَهُ في مقالة أُهديها إليه وفاءً بحقه عليّ.

(2)

أحسب أنّ أوّل من أثار هذه الـمسألة في العصر الحديث هو الشيخ إبراهيم اليازجيّ[1] في تنبيهه على الأغلاط الشائعة في زمانه حين تـتبع هذه الأغلاط في مقالات نشر بعضها في مجلة الضِّياء (التي أنشأها في القاهرة سنة **1898**م)، وجمع هذه المقالات لأوَّل مرة مصطفى توفيق المؤيدي بعنوان «لغة الجرائد»[2] ثمّ أعيد طبعها بعد ذلك.

قال اليازجيّ[3]: «ويقولون: قد شاع هذا الخبر في (النَّـوادي)، يريدون جمع (النّادي)، وهو ـ مع كونه القياس ـ غير مستعمل، وإنَّما يقال في جمعه: الأندية. وهو في الأصل جمع (نَدِي) بمعنى النَّادي، استغنوا به عن جمع النَّادي كما استغنوا بالأحاديث الذي هو جمع الأُحدوثة عن جمع الحديث».

---

(1) هو إبراهيم بن ناصيف بن عبد الـلـه بن ناصيف بن جنبلاط، أصل أسرته من حمص، وهاجر أحد أجداده إلى لبنان، ولد سنة **1847**م، وتوفي سنة **1906**م (الأعلام للزركلي).

(2) مطبعة المعارف بمصر سنة **1319**هـ = **1901**م.

(3) لغة الجرائد: **32**، مطبعة التقدم بمصر (بغير ذكر لسنة الطّبع)، وكلامه على جمع النّادي، نشره في مجلة الضِّياء، الجزء الخامس عشر، **15** نيسان (إبريل) **1899** م، ص**451**.

وهذا كلام واضح محدّد، فهمه من جاءوا بعد اليازجي وأخذوا منه، على غير حقيقته. فاليازجي لم ينصّ صراحة على أنّ (النوادي) خطأ ولكنّه حصر المسألة في أمور، هي:

1ـ أنَّ النوادي هو الجمع القياسي. وسنعود إلى توضيح هذا الأمر وبسط القول فيه.

2ـ وأنه ـ مع كونه القياس ـ غير مسموع ولا مستعمل. وفي هذا الحكم الأخير تسرّع واعتساف، لأنّ اليازجيَّ ـ في ظننا ـ لم يُقِمْهُ على التَّتبع والاستقصاء بل بناه على ظاهر ما ورد في المعاجم وكتب اللغة، واعتمد فيه على شاهد واحد من الشعر تكرَّر في هذه المظانّ كلها، على ما سنوضحه بعد قليل.

3ـ ولذلك ذهب إلى أنه يقال في جمع النَّادي: أندية، وهو في الأصل جمع ندِي، وليس جمع نادٍ، وهما بمعنى واحد، وأنَّهم استغنوا به عن جمع النّادي.

وبعد أكثر من عشرين عامًا كتب إبراهيم المنذر(1) (سنة **1921**م) يتـتبع كذلك أغلاط معاصريه، فذكر(2) أنّ بعضهم يكتب «ارتياد القهاوي ونوادي اللـهو» وأنّ عليهم أن يكتبوا «القهوات أو المقاهي» بدل «القهاوي» و«أندية اللـهو أو الملاهي» بدل «نوادي اللـهو». وبعد ست سنوات من نشره ما نشر جاءته ردود واعتراضات على ما كان كتب واستفسارات عن بعضه، وممَّا جاءه(3): «... ولِمَ لا يقال: نادٍ ونوادٍ، مثل

---

(1) هو إبراهيم بن ميخائيل بن منذر بن كمال أبي راجح، من بني المعلوف المتصل نسبهم بالغساسنة، ولد سنة **1875**م وتوفي سنة **1950**م (الأعلام).

(2) كتاب المنذر إلى المجمع العلمي العربي بدمشق **1: 25**، الطّبعة الثّالثة، بمطبعة الاجتهاد، بيروت سنة **1927** م.

(3) المصدر السابق: **90-91**.

خاتم وخواتم وفارس وفوارس...». فردّ على ذلك بقوله: «والجواب عمَّا تقدم أنّ هذه الألفاظ وأمثالها لم تثبت في معاجم اللغة ولا وردت في استعمال البلغاء على الوجه المطلوب، لهذا لا يجوز أن نستعملها نحن. وقد يكون عدم إثباتها في المعاجم سهوًا يجب تداركه، فمن يفعل ذلك؟ المجمع العلمي العربي، وإذا لم يفعل؟ إذا لم يفعل فإنَّ هذه الكلمات يظلّ استعمالها ممنوعًا وإن صيغت في قالب البيان اللفظي والمعنوي. وأقرب برهان على صحّة ما نقوله: أنّ بعض علماء اللغة اليوم يضعون معاجم جديدة فهل يجسر واحد منهم أن يثبت في معجمه الجديد كلمة لم يجدها في المعاجم التي أخذ منها؟ أظنّ أنه لا يجسر على ذلك، وإن فعل كان معجمه في نظر المحققين غير صحيح...».

وفي هذا الكلام ثلاثة أمور:

1ـ أنّ لفظة (نوادٍ) جمع (نادٍ) لم ترد في المعاجم. وهو أمر صحيح سنورد بيانه بعد قليل.

2ـ أنّها لم ترد في استعمال البلغاء على أنَّها جمع (نادٍ). وهو حكم فيه تسرُّع ـ كما أسلفنا ـ ولا يجرؤ عليه إلّا من يزعم لنفسه أنه استقصى على وجه الحصر استعمال هؤلاء البلغاء، وأين هو؟

3ـ وأنه لهذين السببين لا يجوز لنا أن نستعملها.

* * *

وقد تعاقب بعد هذين العالمين نفرٌ ممن نسجوا على منوالهما، حتّى استقرَّ في الأذهان ـ أو كاد ـ أنّ الجمع الصَّحيح لـ(نادٍ) هو (أندية)، وأنه لا يجوز لمن يحرص على سلامة لغته أن يستعمل (نوادٍ). ولا يعنينا أن نستقصي ما قاله المُحْدَثون بعدهما في تخطئة هذا الجمع، فبحسبنا ما أوردنا، فهو يدلُّ على غيره، بل لعلّه الأصل الذي احتذاه الآخرون.

وسنحاول في الصفحات التالية أن نتتبَّع جمع (ناد) في ثلاثة مسارب: في القاعدة اللغوية الصَّرفيّة، وفي المعاجم وكتب اللغة، وفي الاستعمال والإلف.

(3)

أجمع علماء النَّحو من لدن سيبويه في «الكتاب» حتى السيوطي في «همع الهوامع» ومَنْ بينَهما من أئمة النَّحو، على أنّ صيغة (فاعل) إذا أُجريت مُجْرَى الاسم ودلَّت على غير العاقل، جُمعت على (فواعل) جمعًا قياسيًّا مطّردًا لا شذوذ فيه، لم يستثنوا من ذلك لفظًا بعينه[1] ولا مجموعة ألفاظ، ولا نبَّهوا على جمع آخر إذا كان المفرد معتلّ الآخر.

قال سيبويه[2]: «وإن كان (فاعل) لغير الآدميين كُسِّر على (فواعل) وإن كان لمذكر أيضًا، لأنَّه لا يجوز فيه ما جاز في الآدميين من الواو والنون فضارع المؤنث ولم يقْوَ قوة الآدميين...» وهذا كلام موجز محكم، يحتاج إلى بسطٍ وفضل بيان نجدهما في كتب كثير من هؤلاء العلماء اخترنا آخرهم السيوطي (ت **911** هـ) قال[3]: «(فواعل) ويطّرِد جمعًا لـ(فاعل) غير وصف ذَكر عاقل، بأن كان: غير وصف، أو وصف مؤنَّث، أو غير عاقل، ثانيه ألف زائدة، كحاجز وحواجز وخاتم وخواتم وطالق وطوالق...».

ومدار حديثنا هنا على (فاعل) حين يكون «لغير الآدميين» كما عبَّر سيبويه، أو «غير وصف» كما عبَّر السّيوطي. أمَّا بقية حديثهما حين يكون (فاعل) وصفًا لمؤنث أو لغير عاقل فلا يدخل في حديثنا الآن.

ثمَّ اخترنا رضيّ الدين الإستراباذيّ (ت **688** هـ) من العلماء الذين جاءوا بين

---

(1) سوى ما سنذكره من جمع (واد) على (أودية).

(2) الكتاب **2**: **206** (بولاق).

(3) همع الهوامع **2**: **179**، الطّبعة الأولى سنة **1327**هـ مطبعة السّعادة بمصر.

سيبويه والسيوطيّ، قال[1]: «قياس جمع (فاعل) ـ بفتح العين وكسرها في الاسم، (فواعل) قياسًا لا ينكسر...».

وهذا كلام صريح واضح لا لَبْس فيه ولا استثناء منه، وهو قاطع الدّلالة على أنّ (فاعل) حين يدلّ على اسم لغير العاقل يجمع على (فواعل) جمعًا قياسيًّا، قياسه لا ينكسر كما قال رضيّ الدين الإستراباذيّ، وهو قياس مطّرد كما قال السّيوطيّ، فنحن نقول في جمع شارع بمعنى الطَّريق: شوارع، وفي جمع حاجب العين، حواجب، وساعد الذِّراع: سواعد، ورائد العين ـ بمعنى القذى: روائد، وجامع بمعنى مسجد: جوامع، وحائط بمعنى جدار: حوائط، ورافد النَّهر: روافد، إلى ما شاء الله من أمثلة تشمل على وجه الحصر كلَّ ما جاء اسمًا لغير العاقل على وزن (فاعل).

ومع هذا الشّمول في القاعدة الذي يجمع في طيّاته كلّ ما ورد من أسماء على وزن (فاعل) فإنّ كلمة واحدة استعصى جمعها على (فواعل)، فجمعوها على غير القياس، ونصَّ العلماء على شذوذها ـ وإن جاء نصّهم في غير القواعد الشاملة التي أشرنا إليها ـ ونبَّهوا على علّة هذا الشذوذ، وهي كلمة (وادٍ). قال الجوهريّ[2]: «والجمع: الأودية، على غير قياس، كأنه جمع: وَدِيّ، مثل: سَرِيّ وأسرِية، للنهر».

ونقل هذا الكلام عن الجوهري من جاء بعده وأعادوه بحروفه[3]. وشرح رضيّ الدين الإستراباذيّ هذا الشّذوذ، الذي دعت إليه الضَّرورة، بقوله[4]: «كأنَّهم استثقلوا الواوين في أوّل الكلمة لو جمعوه على (فواعل)، وانضمام الواو وانكسارها لو

---

(1) شرح شافية ابن الحاجب **2: 151**، مطبعة حجازي بالقاهرة.

(2) الصحاح (ودي).

(3) انظر اللسان وتاج العروس (ودي).

(4) شرح الشّافية **2: 154**.

جمع على (فعلان)..» وبذلك يمتنع جمع (واد) على (فواعل) لعلَّة صريحة، وهي أنّ فاءها واو، فتركوا جمعها القياسي لهذه العلّة «كأنّهم استثقلوا الواوين في أول الكلمة».

(4)

أما ما ورد في المعاجم عن (ناد) فنعرضه هنا عرضًا تاريخيًّا حسب تعاقب أصحاب هذه المعاجم مبتدئين بالأقدم ثم بمن يليه:

أورد الأزهريّ[1] (ت **370** هـ) ما يلي: «قال الليث: النَّادي: المجلس يندو إليه مَنْ حَواليه، ولا يسمَّى ناديًا حتى يكون فيه أهله، وإذا تفرَّقوا لم يكن ناديًا، وهو الندِيّ، والجمع الأندية».

وذكر الجوهري[2] (ت بين **393** و**400** هـ): «والنَّديّ على فَعِيل: مجلس القوم ومتحدَّثهم، وكذلك النّدوة والمنتدى، فإن تفرَّق القوم فليس بندِيّ».

وقال الزمخشري[3] (ت **538** هـ): «جلس في نادي قومه وندِيّهم وندوتهم ومنتداهم، ولهم أندية وأنديات...».

وأورد ابن منظور[4] (ت **711** هـ) ما قاله الأزهري والجوهري ونسبه إليهما، وضمَّ إلى قوليهما أقوالًا أخرى، ولكنَّه لم يورد جمع النادي إلّا فيما نقله عن الأزهري، قال «التَّهذيب: النَّادي المجلس...، وهو النَّدي، والجمع الأندية..».

---

(1) تهذيب اللغة **14**: **190**.

(2) الصحاح.

(3) أساس البلاغة.

(4) اللسان.

وقال الفيُّومي[1] (ت **770** هـ): «ندا القوم... من باب قتل: اجتمعوا، ومنه النَّادي وهو مجلس القوم ومُتحَدَّثُهم، والنَّدِيّ مُثَقَّل، والمنتدى مثله... وجمع النَّادي أندية، ومنهم من يقول هذه أسماء للقوم حال اجتماعهم».

وسار مجد الدين الفيروزأبادي[2] (ت **816** أو **817** هـ) على نهج الجوهري، فاكتفى بتعريف النادي ولم يذكر جمعه، قال: «والنَّديّ كغنيّ والنادي والندوة والمنتدى مجلس القوم نهارًا أو المجلس ما داموا مجتمعين فيه...».

وكذلك فعل المرتضى الزّبيدي[3] (ت **1205** هـ) فإنَّه لم يذكر جمع النّادي لا في شرحه ولا في مستدركه.

فهؤلاء سبعة، أربعة منهم لم يذكروا جمع (نادٍ) واقتصروا على شرحه وإيراد الألفاظ التي بمعناه، وهم: الجوهري في صحاحه، وابن منظور في لسانه (سوى ما نقله عن التَّهذيب)، والمجد في قاموسه المحيط، والمرتضى الزَّبيدي في شرحه ومستدركه على المجد.

أمَّا الثلاثة الآخرون فلم ينصّ منهم نصًّا صريحًا على أنّ جمع (ناد) هو (أندية) إلّا الفيوميّ في المصباح المنير، أمَّا الزَّمخشري فعبارته واسعة لا تُلْزِم ولا تقيّد، قال: «جلس في نادي قومه وندوتهم ومنتداهم، ولهم أندية وأنديات» فأنديات هنا جمع الجمع لأندية، وأندية قد تكون جمعًا لنديّ أو لناد. وكذلك الشَّأن فيما أورده الأزهري من عبارة الليث فقد جاء الجمع (الأندية) بعد قوله (النّدِيّ) بمعنى (النادي)، وليس

(1) المصباح المنير.

(2) القاموس المحيط.

(3) تاج العروس.

فيها تخصيص بواحد منهما دون غيره. وإن كان من الحقِّ أن نذكر أنه أورد في موضع آخر عند حديثه عن (واد) قوله[1]: «والجمع (الأودية)، ومثله: ناد وأندية للمجلس»، فكأنه يرى أنّ (أندية) جمع (ناد). ولكنَّ غيره ذهبوا إلى ان (أندية) جمع (نَدِيّ)، وقد أداروا حديثهم على لفظة وردت في بيتين، أولهما:

في ليلةٍ من جُمَادَى ذاتِ أنديةٍ ما يُبْصِرُ الكلبُ من ظلمائها الطُّنُبَا[2]

وثانيهما:

يومان يومُ مقاماتٍ وأنديةٍ ويومُ سَيْرٍ إلى الأعداءِ تأويبِ[3]

وكان سبب الحديث الكلامَ على جمع المقصور والممدود، وهل (أندية) في البيت الأول جمع (نَدىً)، أو جمع الجمع أو جمع (نَدِيّ).

قال المُبرّد في معنى (أندية)[4]: «وقال بعضهم: إنَّما أراد جمع نَدِيّ أي: نَدِيّ القوم الذي يقيمون فيه، فيضيفون ويفخرون».

وقال ابن سيده[5]: «وفيه ثلاثة أوجه: منهم من يقول أندية جمع نَدِيّ وهو المجلس الذي يجتمعون فيه ليتحاضُّوا على إطعام الفقراء منهم، ومنهم من يقول إنَّه جمع نَدىً...».

ولم نرَ أحدًا من أصحاب اللغة ـ فيما نعرف ـ قال بأنَّها جمع نادٍ، بل ذهبوا جميعًا

---

(1) تهذيب اللغة **14: 233.**

(2) البيت لمرّة بن محكان التَّميمي من قصيدة في حماسة أبي تمام (شرح التَّبريزي) **4: 59-63.**

(3) البيت لسلامة بن جندل السعدي من قصيدة في ديوانه وفي شرح المفضليات للأنباري: **224-225.**

(4) المقتضَب **3: 82.**

(5) المخصَّص **15: 109.**

إلى أنَّها جمع (نَدِيّ) وهو حينئذ جمع قياسي. كقولنا في جمع سَرِيّ للنهر: أسرِية، وفي جمع نَضِيّ لمُركَّب النَّصل: أنضية، وفي جمع نَجيّ للقوم المتناجين: أنجية.

ولا نعرف كذلك أحدًا من أصحاب اللغة ذكروا أنّ صيغة (فاعل) في جميع معانيها تجمع على (أفعلة) سوى ما استدركه بعضهم من نصِّهم على شذوذ مثلٍ واحد هو وادٍ وأودية[1]، وقد أسلفنا بيان علّتهم في ذلك. ولكن من تمام البحث أن نشير إلى ما ذكره المرتضى الزَّبيدي عند حديثه عن جمع (واد) على (أودية) قال[2]: «وفي التَّوشيح[3]: لم يُسمَع أفعلة جمعًا لفاعل سواه. نقله شيخنا ثم قال: وظفرت بنادٍ وأندية. قلت: قد سبقه لذلك ابن سيده ومرَّ لنا هناك كلامٌ نفيسٌ فراجعه. وزاد السمين[4] في عمدة الحفّاظ: ناجٍ وأنجية، ومر الكلام عليه كذلك».

وهذا كلام محتاج إلى بيان، ولنبدأ من آخره. أمَّا أنّ (أنجية) جمع (ناج) فلم نعثر عليه في شيء ممَّا اطَّلعنا عليه من المعاجم وكتب اللغة، فجميعها تنصُّ على أنّ النّاجية هي «الناقة السَّريعة تنجو بمن ركبها، والبعير: ناجٍ»[5] ولا تورد له جمعًا. أما (أنجية) التي وردت في هذه المعاجم فهي جمع (نَجيّ) والنصّ عليه وشرحه وأمثلة من الشعر وغيره كل ذلك واضح الدلالة على أنّ (أنجية) هم القوم الذين يتناجون.

---

(1) انظر ـ مثلًا ـ «ليس في كلام العرب» لابن خالويه: **166-167**.

(2) تاج العروس (ودي).

(3) «التَّوشيح» لفظ تبدأ به أسماء عدة كتب، ولا سبيل إلى معرفة أيها أراد الزبيدي، فقد اختصر العنوان اختصاراً مبهماً، ولعلَّه أراد «التَّوشيح على التوضيح» وهو حاشية للسيوطي على التَّوضيح لابن هشام في شرح ألفية ابن مالك، وهو المعروف بعنوان: «أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك».

(4) السمين: هو أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن محمد الحلبي، المعروف بالسمين، مفسِّر، عالم بالعربية والقراءات (انظر: كشف الظنون: **1166**، والأعلام للزركلي). وكتابه «عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ» وكتابه «عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ» لا يزال غير مطبوع فيما نعرف.

(5) انظر مثلًا: اللسان.

فلم يبق إذن سوى (أودية) وقد فصَّلنا القول فيها وأنها وحدها التي تجمع على (فواعل) للعلَّة التي ذكرناها. أمَّا (أندية) فهي موضوع حديثنا الذي سنستوفيه ونوضّح جوانبه.

ومما يدخل في هذا ويحتاج إلى أن نتوقَّف عنده ما عثرت عليه في «همع الهوامع»[1]، عند كلام السّيوطي على (أفعلة) قال: «وندر: جائز وأجوزة، وهي الخشبة الممتدة في أعلى السَّقف».

وحين رجعت إلى المعاجم وجدت الأزهري يقول[2]: «قال أبو زيد: جمع الجائز: أجوزة وجوزان». ثمّ وجدت الجوهري في صحاحه ينقل الكلام نفسه ويقتصر في ذكر جمع (الجائز) على أجوزة وجوزان. ولكن ابن منظور ينقل في اللسان: «والجمع: أجوزة وجوزان وجوائز، عن السيرافي، والأولى نادرة، ونظيره واد وأودية». وتابعه المجد في قاموسه المحيط فأورد الجموع الثلاثة بزيادة (جوائز) على الجمعين اللذين اقتصر عليهما الأزهري والجوهري.

وكلام السيوطيّ حين اكتفى في حديثه ذاك بجمع (جائز) على (أجوزة) ليس دالًّا على أنّ هذا الجمع وحده هو الجمع الصَّحيح وما عداه خطأ، إذ لم يكن سياق الحديث عن جموع (جائز) بعامّة، بل كان سياق الحديث ومناسبته عن ضرب أمثلة للجموع النَّادرة على وزان (أفعلة).

وحين اقتصر الأزهري والجوهري على جمعين من جموع (جائز) وهما (أجوزة) و(جوزان) إنَّما فعلا ذلك لأنّ هذين الجمعين من الشاذّ غير المقيس في (فاعل) حين

---

(1) **2: 175**.

(2) تهذيب اللغة **11: 148**.

يجري مجرى الاسم لغير العاقل. وأغفلا ذكر الجمع القياسي المطَّرد لأنه لا يحتاج إلى نـصّ، ولم يكن من مألوف أصحاب المعاجم النصُّ على القياس المطَّرد، لأنَّ القاعدة تغني عنه، إلّا حين يُخْشَى اللَّبْس وحين ينصرف الظنُّ إلى عدم صحته أو جوازه. ومن أجل هذا حرص ابن منظور والمجد الفيروزأبادي على ذكر الجمع القيـاسي المطَّـرد بعـد الجمـع النَّـادر حتـى لا يظن أحد أنّ الجمع النادر وحده هو الصَّحيح.

ومثل آخر عرضنا له في حديثنا هو جمع (واد)، فالجوهري والأزهري اكتفيا بـالنَّص على (أودية). ولكن ابن منظـور قـال: «... وقـال ابـن الأعـرابي: الـوادي يجمـع أوداء عـلى أفعال، مثل صاحب وأصحاب، أَسَدِيّة، وطيِّئ تقول: أوداه على القلب... الجوهري: الجمـع أودية على غير قياس...»، ونقل مثل ذلك المرتضى الزَّبيدي.

والأمثلة كثيرة، أكثر من أن تحصى على أنّ المعاجم لا تذكر الجموع والصيغ الأخرى القياسية الـمطّردة، إلّا في أحوال خاصَّة لـمناسبة تقتضيها، ويكتفون بذكر الصِّيغ النـادرة أو التي على غير قياس، واقتصارهم على ذكرها لا يعني أن الصيغة القياسية غير صـحيحة، إلّا حين ينصُّون على ذلك نصًّا صريحًا لعلّـة غالبًا ما يذكرونها.

(5)

بقي أن نقف وقفة أخرى عند لفظين هما أقرب من غـيرهما إلى لفظـة (نـادٍ). لأنّ كل واحدة منهما اسم يدل على غـير العاقـل، ولأنَّهـما أيضًـا معتلتـا الآخـر ـ منقوصـتان ـ وهما: الصَّاري والبازي.

أمَّـا الصَّـاري فقـد ذكـر الأزهـري في تهـذيب اللغـة[1] والجـوهري في الصحاح

(1) **12: 226.**

معنيين من معانيه: أحدهما الصَّاري بمعنى الحافظ، من صراه الله أي حفظه، والثاني الصَّاري بمعنى الملَّاح. جاء في تهذيب اللغة: «أبو عبيد عن الأصمعي: الصَّاري: الملَّاح، وجمعه صُرَّاء، على غير قياس». وجاء في الصحاح: «والصاري الملّاح، والجمع صُرَّاء، مثل قارٍ وقُرّاء، وكافر وكُفّار». ولم يرد في هذين المعجمين المتقدمين ذكر للصَّاري بمعنى خشبة الشِّراع في السَّفينة.

وذكر هذا المعنى الثالث المجد في القاموس المحيط، قال: «والصاري... خشبة معترضة في وسط السَّفينة»، ولكنه لم يذكر جمعه.

أمَّا ابن منظور، فقد ذكر المعنى الثَّالث أيضًا وأورد جمعه عَرَضًا في سياق شرحه لمعنى حديث أورده، قال: «وصاري السَّفينة: الخشبة المعترضة في وسطها، وفي حديث ابن الزبير وبناء البيت: فأمر بصوارٍ فنصبت حول الكعبة. وهي جمع الصَّاري، وهو دقَل السَّفينة الذي ينصب في وسطها قائمًا ويكون عليه الشراع».

وذكر المرتضى الزّبيدي في شرحه على القاموس أنَّ جمع (الصَّاري) صوارٍ، وأشار إلى ورود هذا الجمع في حديث بناء البيت.

ويغلب على الظّنّ أنه لولا ورود هذه اللفظة في حديث ابن الزّبير ما ذكرها ابن منظور ولا المرتضى الزَّبيدي ولأغفلاها كما أغفلها المجد.

أمَّا البازي، فذكره الأزهريّ[1] ولكنّه لم يذكر جمعه. وذكره الجوهريّ فقال: «والبازي واحدة البُزَاة التي تصيد»، فاقتصر على إيراد صيغة واحدة لجمعه هي (البزاة).

---

(1) 13: 268-269.

ثم جاء ابن منظور ونقل عن ابن سيده جمعًا ثانيًا أيضًا، قال: «قال ابن سيده: والجمع بوازٍ وبُزاة». ثم جاء الفيروزأبادي فقال: «والباز والبازي: ضرب من الصقور (ج): بواز وبزاة وأبوز وبؤوز وبيزان».

وشرح هذه الجموع وفصل بينها المرتضى الزَّبيدي، فذكر أنّ الجمعين الأولين (بوازٍ وبزاة) عن ابن سيده، أما الجموع الثَّلاثة الأخيرة (أبوز وبؤوز وبيزان) فمما زاده غيره. ثم قال: «قال شيخنا هذه جموع (الباز) ومحلها في الزَّاي، وأما بَوازٍ على فواعل فهو جمع لبازٍ على فاعل، ولا يصح كونه جمعًا لباز لأنه فَعْل».

وهذا كلّه واضح الدّلالة على أنّ من المعاجم ما لا يتضمن ألفاظًا بعينها، وإغفال ذكرها لا يعني أنَّها غير موجودة وغير واردة في السَّماع أو الاستعمال، وأنّ من المعاجم ما يقتصر على جمع واحد ويتجاوز عن ذكر جمع آخر حين يكون قياسيًّا مُطَّردًا ـ كما فعل الفيروزأبادي في إغفاله جمع (صارٍ) على صوارٍ ـ وأنّ من المعاجم ما يخلط بين جموع ألفاظ من صيغ مختلفة في المفرد ـ مثل الذي فعله الفيروزأبادي أيضًا من إيراده خمسة جموع للبازي والباز، ففرق بينها المرتضى الزَّبيدي فيما نقله عن شيخه، وجعل (البوازي) جمعًا (للبازي) لأنه اسم على (فاعل) فجمْعُه (فواعل)، وجعل الجموع الأخرى للباز لأنه على وزن فَعْل.

(6)

وخلاصة ما تقدّم:

1ـ أنّ صيغة (فاعل) حين يخرج عن الوصف ويجري مجرى الاسم ويدلّ على غير العاقل، فجمعه القياسي المطَّرد الذي لا ينكسر هو (فواعل).

2ـ أنّ كلمةً واحدة خرجت عن هذه القاعدة وشذَّت عن القياس لاستثقالٍ في

النطق، وهي كلمة (واد) فقد كرهوا جمعها على (فواعل) لأنّ أوَّلها واو وجمعها على فواعل يجعل في أوّلها واوين متعاقبين فاستثقلوا اجتماع الواوين في أوَّلها.

3ـ أنّ المعتلَّ الآخِر بالياء ـ المنقوص ـ إذا كان على وزان (فاعل) ودلَّ على اسم لغير العاقل، فيجمع جمع نظائره من غير المنقوص: فالبازي جمعها البوازي، والصَّاري جمعها الصَّواري.

4ـ أنّ إغفال أصحاب المعاجم وكتب اللغة النصَّ على صيغة (فواعل) في جمع الأسماء التي على (فاعل) لا يدلّ على أنّ ما أغفلوه ليس صحيحًا أو ليس مسموعًا ولا مستعملًا. وإنَّما كان إغفالهم إيَّاه لأنَّهم لا يوردون عادةً الجموع القياسيَّة المطَّردة، ولأنه أغنى عن النصِّ عليها أنَّها مشمولة بحكم القاعدة القياسية المطّردة.

5ـ أنّ أصحاب المعاجم وكتب اللغة يكتفون بالنصِّ على غير القياسي من الجموع لأنه نادر ولأنه شاذ، ولا حاجة بهم إلى النصِّ على غير النادر وغير الشاذّ اكتفاء باندراجه في القاعدة القياسية.

6ـ أنّ المعاجم قد يرد فيها جمعٌ للفظ بمعنى لفظ آخر ولكنّه من صيغة مختلفة عنه، فتكون عبارتهم واضحة في نفوسهم ونفوس العلماء الذين يأخذون عنهم، وإن كانت موهمة لنا وربَّما أوقعتنا في الخلط بين الصِّيغتين والظَّنِّ أنّ جمع إحداهما هو جمع الأخرى.

فالأندية هي جمع (نَدِيّ) على (فعيل) بمعنى النَّادي، وقد حرص أصحاب المعاجم على النصِّ على هذا الجمع بعد كلمة (نديّ) التي يفسّرون بها (النَّادي)؛ لأنَّ (أفعلة) جمعًا لـ(فعيل) ليس قياسيًّا مطَّردًا، فلا بدَّ من النصِّ عليه. وتركوا النصَّ على (النَّوادي) لأنَّها الجمع القياسي المطَّرد (للنَّادي)، ولو كانت (النَّوادي) جمعًا غير صحيح

أو غير مسموع أو لم يستعمله العرب، لنصَّ عـلى خطـأه أصـحابُ المعـاجم في معـاجمهم وعلماء اللغة في كتبهم، كما فعلوا في جموع وألفاظ أخرى، ولكنّنا لم نجد أحدًا مـنهم نبّـه على خطأ هذا الجمع فيما اطَّلعنا عليه من معاجمهم وكتبهم، إلّا أن يكون غاب عنّـا شيء من ذلك، والـلـه أعلم.

بل إنِّي رأيـت مجـد الـدين الفيروزأبـادي ـ وهـو مـنْ هـو معرفـةً باللغـة، وجمعًـا لنوادرها، وضبطًا لشواردها، واطّلاعًـا عـلى مصـادرها ـ يسـتعمل هـذا الجمـع في مقدمـة قاموسه المحيط، قال: «الحمد لله... باعثِ النَّبي الهادي... محمدٍ خيرِ منْ حضر النَّوادي».

ورأيت المـرتضى الزَّبيـدي يشرح هـذه اللفظـة شرح المطمـئنِّ لهـا الواثـق بصـحتها وسـلامتها، لا يسـتنكر منهـا شـيئًا، ولا يخالجـه فيهـا أدنى ريـب، قـال[1]: «(النَّـوادي) أي المجالس مطلقًا، أو خاصّ بمجالس الـنَّهار، أو المجلس ما داموا مجتمعين فيه، كما سيأتي إن شاء الـلـه تعالى». فهو لم يعقِّب على الكلمة ولم يستدرك، وما أكثر تعقيباتـه واسـتدراكاته على غيرها ممَّا يحتاج إلى تعقيب واستدراك! ولم يذكر أنَّها مخالفة لمـا عرفـه العـرب أو لم تجر في استعمالهم في حين نراه ذكر مثل هذا في كلمات أخرى.

وجمع نصر الهوريني «تقيـيدات على ديباجة القاموس» بعد أن اطّلـع عـلى شروح لها لعدد من العلماء، وأثبت ما جمعه في صدر طبعة القاموس، وأورد في تقيـيداته نصّ ما قاله الفيروزأبادي، ومنه العبارة التـي أشرنـا إليهـا وفيهـا «النَّـوادي»، ونقـل شرح المـرتضى الزَّبيدي لها، ولم أجده شكَّ في صحَّتها ولا نقل عن غيره من الشرَّاح ما يوحي بهذا الشكّ.

ثم إنّ بعض أصحاب المعاجم الحديثة ـ في عصرنا هذا ـ قد أدركوا أنّ الأمـر قـد

---

(1) تاج العروس (طبعة الكويت) **1: 54**.

يدعو إلى الارتياب، فحرصوا على أن ينصّوا على أنّ (النَّادي) يجمع على (نـواد)، وإن كـانوا قد أضافوا (أندية) كذلك، وهي إضافة نحسبها في غير محلها الصحيح لأنَّها جمـع (نـديّ). وأحدث هذه المعاجم هو «الوسيط» الذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

وغَلَبَ الإلفُ والطبعُ السَّليم بعض علمائنا ممن نثق بمعرفتهم وسعة اطّلاعهم، ولا نحسب أنه غاب عنهم ما أوردته المعاجم ومـا نبّـه عليـه بعـض المُحْـدَثين مـن أمـر هـذا الجمع، فدرجوا على استعمال (النَّـوادي) في كتابـاتهم انقيـادًا مـنهم لسـليقتهم ولحسِّـهم اللغوي[1].

أفلا نستطيع بعد ذلك أن نقول: إنّ (النَّوادي) وحدها هي جمع (النَّـادي)، ولـيس (الأندية) التي هي في الأصل جمع (النَّدي)، وأنّ (النَّوادي) يقتضيها القياس المطَّـرد، وهـي موافقة لاستعمال العـرب ولطبيعـة لغـتهم، وألصـق بـذوق جمهـور المعـاصرين وإلفهـم؟ أحسب أن نعم.

* * *

(1) من أحدث ما اطّلعنا عليه في ذلك كتاب «حاضر اللغة العربيَّة في الشام» للأستاذ سعيد الأفغاني (من مطبوعات معهد البحوث والدِّراسات العربية بالقاهرة **1962**م) وقد استعمل فيه (النَّوادي)، انظر مثلًا ص**10** من الكتاب. وكذلك استعملها حفني ناصف في «الأسماء العربيّة لمحدثات الحضارة والمدنية» (نقلًا عن مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الجزء السادس والعشرين، ص**40**). وانظر كذلك تصدير كتاب «السَّماع» لابن القيسراني، ص**5** فقد استعمل هذا الجمع «النوادي» كذلك أبو الوفا المراغي، محقق الكتاب. وقبل هؤلاء استعمل هذا الجمع ابن معصوم المدني (**1052-1120**هـ) في كتابه: رحلة ابن معصوم المدني أو سلوة الغريب وأسوة الأديب: **163**، تحقيق هادي شكر، القسم الأول، ضمن مجلة «المورد» العراقية، مج **8**، العدد الثاني **1399**هـ/ **1979**م. وابن معصوم عالم باللغة وله رسالة في أغلاط الفيروزأبادي في القاموس، وله كتاب «سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر».

وديان وأودية(*)

(1)

يذهب بعض المُحْدَثين، ممَّن لهم عناية باللغة، إلى تخطئة استعمال «الوديان» جمعًا للوادي، ونبَّهوا على أنّ الصَّواب «أودية»[1]. وحاولت أن أتتبَّع جمع «الوادي» في أساليب القدماء، فرجعت إلى نحو ثلاثين ديوانًا لشعراء العصور المختلفة: الجاهلية والأموية والعبَّاسية، وقرأت جميع ما فيها من أبيات على قافية النون وقبلها ألف، فلم أجد فيها «الوديان» على كثرة الحاجة إليها في مثل هذه القافية؛ ووجدت في بعض هذا الشعر «أودية» في دَرْج البيت. ثمَّ رجعت إلى ما تيسَّر لي من كتب المسالك والبلدان ومعاجم الجغرافيا، فلم أجد كذلك أحدًا من مؤلِّفيها يستعمل «الوديان» ووجدتهم جميعًا يجمعون «الوادي» على «أودية».

واشتدَّ طلبي للوديان وحرصي على التَّنقيب عن هذا الجمع، ولكني لم أجده فيما قرأت من كتب تراثنا في اللغة أو الأدب أو التاريخ أو غيرها، حتى أفسدت عليَّ شهوةُ البحث عن هذا الجمع لذَّةَ قراءة تلك الكتب، وربَّما فوَّتت عليَّ فوائد أخرى كثيرة، ولجأت إلى المعاجم وكتب اللغة لعلِّي أجد فيها ما لم أجد في غيرها، فلم أفز بطائل:

(*) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ الجزء التاسع والعشرين (صفر **1392**هـ - آذار (مارس) **1972**م).

(1) كتاب المنذر إلى المجمع العلمي العربي في دمشق **1**: **12**، الطبعة الثالثة، بيروت **1927** م؛ والكتابة الصحيحة، لزهدي جار الله: **329**، الطبعة الأولى، بيروت **1968** م.

فالأزهري (ت **370** هـ) اقتصر على إيراد جمع واحد للوادي هو «الأودية»[1].

وكذلك فعل أبو بكر الزُّبَيدي (ت **379** هـ) ولكنَّهُ أضاف فائدة جليلة، قال[2]: «والوادي»: كلُّ بطن مطمئن من الأرض، وربَّما استقر فيه الماء، والجمع أودية على غير قياس...».

وتابعه الجوهري (ت **393-400** هـ) في النصِّ على مخالفة هذا الجمع للقياس، ثم أضاف فائدة أخرى جليلة، قال[3]: «والجمع: الأودية، على غير قياس، كأنه جمع وَدِيّ، مثل سَرِيّ وأسْرية للنهر».

ولم يذكر الزَّمخشري (ت **538** هـ) الجمع، واقتصر على ذكر المفرد[4].

وأورد ابن منظور (ت **711** هـ) ثلاثة جموع، قال[5]: «والجمع: الأودية... وقال ابن الأعرابي: الوادي يجمع أوداء، على أفعال... أسدية، وطيِّئ تقول: أوداة، على القلب»، ثم أورد ما ذكره الجوهري في صحاحه عن مخالفة الجمع «أودية» للقياس.

واقتصر الفيُّومي (ت **770** هـ) على ذكر «أودية» في جمع واد[6].

أما مجد الدّين الفيروزأبادي (ت **816** أو **817** هـ) فقد أورد أربعة جموع، هي أوداء، وأودية، وأوداة، وأوداية[7].

---

(1) تهذيب اللغة **14**: **233**.

(2) لحن العوام، تحقيق الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة دار العروبة بالقاهرة **1964** م، ص**240**.

(3) الصحاح (ودي).

(4) أساس البلاغة (ودي).

(5) اللسان (ودي).

(6) تهذيب اللغة **14**: **233**.

(7) المصباح المنير (ودي).

وكذلك فعل المرتضى الزَّبيدي (ت **1205** هـ) فقد أورد هذه الجموع الأربعة وزادها بيانًا مما ذكره الجوهري وابن منظور[1].

أمَّا في كتاب الله فقد جاءت كلمة «واد» منكَّرة ومعرَّفة، مجرورة ومنصوبة، في ثماني آيات من ثماني سور[2]، ولم يجئ الجمع إلّا في صيغة «أودية» وحدها، وذلك في آيتين من سورتين، قال الله تعالى: ﴿ **أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا** ﴾ [الرعد: **17**]، وقال تعالى: ﴿ **فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا**﴾ [الأحقاف: **24**].

وكان في كل هذا غَناءٌ ومَقْنع، وكان بعضه حريًّا أن يصرفني عن متابعة البحث لولا اللجاجة وشهوة التَّنقيب.

(2)

ثم عثرت في تاج العروس[3] ـ في آخر مستدرك الزَّبيدي حيث لا يظنُّ أحد أنه سيعود إلى الحديث عن الوادي وجمعِه بعد أن طال حديثه في أُمور أخرى غيرهما ـ على قوله:

«... والوَدِيَّان مثنَّى وَدِيّ كغنيّ: أرض بمكة لها ذكر في المغازي، وقد يجمع الوادي أيضًا على وُدْيان بالضم...».

ولكنَّ انفراده وحده بهذا الجمع، دون غيره من أصحاب المعاجم واللغة، أمر يدعو إلى التوقُّف والبحث عن مظانّه، فليست قيمة الزَّبيدي في ذاته، ولكنَّها فيما يجمع

---

(1) القاموس المحيط (ودي).

(2) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: **747**.

(3) الفضل في ذلك للصَّديق العلّامة الأستاذ حمد الجاسر.

لنا عن غيره ممن سبقه، ولا بدَّ من العثور على مصدره الذي استقى منه. وقد أورد عبارته دون نسبة إلى صاحبها، وأنزلها منزلًا مبهمًا. ولم يهدني طول التَّنقيب إلى كتاب آخر قبل تاج العروس يُحتمل أن يكون قد أَخذ منه.

ومع ذلك فهذا عالم أورد في كتابه ما كان يحوك في النفس. وليس أقلّ من أن أُثبت هنا ما جمعته عن هذا الأمر عسى غيري أن يصل إلى ما عجزت عنه من اليقين القاطع.

(3)

لا نعرف أحدًا من أصحاب اللغة والنحو ذكر أنّ صيغة (فاعل) في أيّ معنى من معانيها: سواءٌ أكانت صفة أم اسمًا، مذكَّرًا أم مُؤَنَّثًا، تجمع على (أفعلة) سوى ما استدركه بعضهم من نصّهم على شذوذ ثلاث كلمات ذكرها المرتضى الزَّبيدي نقلًا عن غيره[1]، وهي نادٍ وأندية، وناج وأَنجية، وواد وأَودية.

أمَّا جمع نادٍ فقد استوفيتُ الحديث عنه في مقالة سابقة، وذهبت إلى أنّ (أندية) جمع (نَدِيّ) بمعنى (نادٍ)، أما جمع (النَّادي) فهو (النَّوادي) وهو جمع قياسيّ مطَّرد لا ينكسر في «فاعل» إذا كان اسمًا أو صفة غلبت عليها الاسمية لغير العاقل.

أمَّا (أنجية) جمع (ناجٍ) فلم أعثر عليه في شيء مما اطَّلعت عليه من المعاجم وكتب اللغة ـ سوى هذا الذي نقله الزَّبيدي في التَّاج عن أبي العباس الحلبي المعروف بالسَّمين في كتابه عمدة الحفّاظ ـ فجميعها تنصُّ على أنّ الناجية هي «الناقة السريعة تنجو بمن ركبها، والبعير: ناجٍ»[2]، ولا تورد له جمعًا.

---

(1) تاج العروس (ودي).

(2) انظر «اللسان» مثلًا.

أمَّا أنجية التي وردت في هذه المعاجم فهي جمع نَجيّ، والنصُّ عليه وشرحه وأمثلته من الشِّعر وغيره، كلّ ذلك واضح الدَّلالة على أنّ (أنجية) هم القوم الذين يتناجون، فهي جمع (نجيّ) وليست جمع (ناجٍ) بمعنى البعير.

أمَّا جمع (وادٍ) فهو موضوع الحديث في هذا البحث. وقد رأينا أنّ المعاجم وكتب اللغة لم تنصَّ إلا على جمع واحد هو (أودية)، ولكنَّنا رأينا كذلك أنَّها نصَّت على أنّ هذا الجمع «على غير قياس»؛ لأنّ صيغة (فاعل) لا تجمع على (أفعلة)، وزاد الجوهري في صحاحه: «كأنه جمع وَدِيّ، مثل سَرِيّ وأسْرية، للنَّهر».

فإذا كان هذا صحيحًا فنحن نعرف أن (أفعلة) من جموع القلّة، وأنَّها تطَّرد في صيغة (فعِيل)، وأنّ جمع الكثرة لهذه الصيغة هي (فعلان) بضم الفاءِ أصلًا وكسرها أحيانًا. وقد وضَّح سيبويه وجوه استعمال هذا الجمع بما لا مزيدَ عليه[1]، ومما قاله:

«... فأمَّا ما كان من بنات الياء والواو فهو بمنزلة ما ذكرنا، وقالوا: قَرِيّ وأَقْرِية وقُرْيان، حين أرادوا بناءَ الأكثر، كما قالوا جَرِيب وأَجرِبة وجُرْبَان، ومثله سَرِيّ وأسْرِية وسُرْيان...».

وقال المبرّد (ت **285** هـ)[2]: «... ولكنّ باب جمع (فُعال) في العدد الكثير (فِعْلَان)، كما أنّ باب جمع (فعِيل) (فُعْلان)، نحو: ظلِيم وظُلْمَان، وقضيب وقُضبان...».

وقال ابن سِيدَه (ت **458** هـ)[3]: «... وإذا سميتَ بصفةٍ مما يختلف جمعُ الاسمِ

---

(1) الكتاب **2**: **192-194**.

(2) المقتضب **2**: **212**.

(3) المخصَّص **17**: **85**.

والصِّفةِ فيه جمعتَه جمع نظائره من الأسماء ولم تُجْرِه على ما جمعوه حين كان صفة إلّا أن يكونوا جمعوه جمع الأسماء فتُجريه على ذلك، كرجل سمّيته بسعيد أو شريف تقول في أدنى العدد: ثلاثة أشرفة وأسعدة، وتقول في الكثير: سُعْدان وشُرفان وسُعُد وشُرُف، لأنّ هذا هو الكثير في الأسماء في جمع هذا البناء، تقول: رغيف وأرغفة، وجَريب وأجربة، وقالوا رُغفان وجُربان...».

ونصَّ السّيوطي على الصِّيَغ التي يستعمل فيها هذا الجمع فبدأها بقوله[1]: «فُعْلان، بالضَّم، ويطَّرد جمعًا لاسم على فعيل...».

ونحن نرى من هذا كلّه أنَّهم حين نصُّوا على أنّ جمع (واد) على (أودية) إنَّما هو على غير قياس، ذكروا أيضًا «كأنه جمع وَديّ، مثل سَرِيّ وأَسْرِية، للنَّهر»، وهذا سيبويه ينصُّ، كما رأينا، نصًّا واضحًا على أنّ (سَرِيّ) يُجمع على (أَسْرية) حين يريدون جمع القِلّة، ويجمع على (سُرْيان) حين يريدون جمع الكثرة. فإذا استعملوا لواد جمع قلّة هو في الأصل لصيغته (وَدِيّ)، فهل لنا أن نتساءل لِمَ لا نستعمل جمع الكثرة لمثل هذه الصّيغة، فيكون (وديان) للكثرة و(أودية) للقلّة؟

(4)

وذكر رضيّ الدين الإستراباذي (ت **688**هـ) أنّ (الوادي) لم يجمع الجمع القياسي المطَّرد على (فواعل) وكذلك لم يجمع على (فُعْلان)، وإنَّما جمع على (أفعلة) لعلَّة محدَّدة، قال[2]: «كأنهم استثقلوا الواوين في أول الكلمة لو جمعوه على (فواعل)، وانضمام الواو وانكسارها لو جمع على (فعْلان)».

---

(1) همع الهوامع **2**: **178**.

(2) شرح شافية ابن الحاجب **2**: **151**، مطبعة حجازي.

وإذا سلَّمنا بصحة العلّة الأُولى وهي استثقالهم الواوين في أوَّل الكلمة لـو جمعـوه على (فواعل)[1] فإنّ العلّة الثانية يصدق عليها قولهم: أوهَى من حجَّة نحـويّ! وذلـك أنّ الواو: مضمومة أو مكسورة، في أَوَّل المفرد وفي أَوَّل الجمع كثيرة في كلام العـرب، لم يجـدوا فيها ثقلًا، أو لم يمنعهم ما فيها من ثقل أحسَّ به رضيّ الـدّين الإسـتراباذي مـن أن تكـثر في كلامهم. وحسبنا أن نذكر من أمثلة الجمع، وهي كثيرة على أبنيـة متعـددة، جمعـين عـلى بناء (فعلان) ـ وهو مدار حديثنا هنا ـ أحدهما بضم الواو والآخر بكسرها، وهما: وحْـدان (بضم الواو) جمع واحد، ووِلدان (بكسر الواو) جمع وَلد.

وقد استعمل العرب هذين الجمعين منذ أقدم ما نعرف من عصور العربيـة، ومـا زلنا نستعملهما إلى يوم النَّاس هذا، وسنظلُّ نستعملهما إلى ما شاء الـلـه، لا نحسّ فـيهما ثقلًا يمنع من استعمالهما، فكيف نستثقل انضمام الـواو أو انكسـارها في (وديـان) جمـع (واد)، وهي مثل (وحدان) جمع (واحـد)؟ والجمـع (وديـان) بـكسر الـواو مسـتعمل في عصرنا هذا على ألسنة العرب كافة في أحاديثهم من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق ومـن أقصى الشَّمال إلى أقصى الجنوب. وقد سألت نفرًا من أهل كل مصر من هذه الأمصار عمّا يسـتعملونه في أحـاديثهم اليوميـة جمعًـا لـوادٍ فلـم أسـمع مـن أحـد مـنهم أنهـم

---

(1) وكانوا يتخلَّصون أحيانًا من اجتماع الواوين في أوّل الكلمة بقلب الأولى منها همزة، قال نشوان الحميري (ت 573 هـ): «وإذا اجتمع في أوّل الكلمة واوان قلبت الأولى منهما همزة، وذلك في جمع (واصل) وتصغيره، فتقول في جمعه: أواصل، وفي تصغيره: أُوَيْصِل. والأصل وَواصل، ووُوَيْصِل. وذلك لكراهية اجتماع واوين في أوّل الكلمة وثقل النّطق بهما. فأمَّا قوله تعالى: ﴿مَا وُورِيَ عَنْهُمَا﴾ فإنَّما ذلك على أنَّ الواو الثَّانية مُدَّتْ لأنَّها بدلٌ من ألف (واريت)، وقال الشاعر في الهمزة [هو مهلهل بن ربيعة]:

ضربـتْ صـدرها إليَّ وقالـتْ ... يا عَدِيًّا لقـد وقتـكَ الأواقـي

والأصل الواو في جمع واقية، كعافية وعوافٍ». (الحور العين، مطبعة السعادة بمصر سنة **1948**م)، ص**73**، وانظر أيضًا المعاجم (وقي).

يستعملون (أودية)[1]، وإنَّما يستعملون جميعًا كلمة (وديان). والعاميَّة تجنح دائمًا إلى استعمال الأخفّ والأسهل والأبعد عن الاستكراه والاستثقال ليكون ذلك أعون على دوران الكلمة على الألسنة!

(5)

فإذا كانت (وديان) جمع (وادٍ) هي وحدها المستعملة في عامِّيَّة العرب، أو عاميَّاتهم، في جميع ديارهم في عصرنا هذا وربما فيما قبله من عصور، وإذا كان مثل هذا الجمع هو من مألوف كلام العرب الفصحاء ومن صحيح أبنيتهم وأساليبهم وقياسهم المطَّرد في جمع ما جاءَ على وزن (فعِيل) من الأسماء حين يريدون الكثرة، وإذا كانوا قد جمعوا لفظ (وادٍ) على (أودية) على غير قياس، كأنه جمع (وَدِيّ) مثل: سَرِيّ وأسرية، بمعنى نهر. فهل نستطيع نحن أن نقرّ استعمال (وديان) جمعًا لوادٍ، حين يشبَّه جمعه بجمع وَدِيّ، كما استعملوا لفظ (سُرْيان) ولفظ (أسرية) معًا جمعًا لسَريّ، الأَوَّل للكثرة والآخر للقلّة؟

ذلك كلّه إذا أخذنا بغير القياس، على تشبيه بناء (فاعل) ببناء (فعيل) فنستعمل في جمع (وادٍ) جمعَ (وَدِيّ)[2].

---

(1) سوى ما أخبرني به صديق ثقة من أنه سمع رجلًا من السَّراة وآخر من بعض أنحاء نجد يستعملان «الأودية» جمعًا للوادي في حديثهما.

(2) كان العرب يشبهون بناءً ببناء، ويجمعون أحد البناءين بجمع الآخر، جاء في اللسان (شعر): «... ورجل شاعر، والجمع شعراء. قال سيبويه: شبهوا فاعلًا بفَعيل كما شبهوه بفَعول، كما قالوا: صبور وصُبُر، واستغنوا بفاعل عن فعيل، وهو في أنفسهم وعلى بالٍ من تصوّرهم لما كان واقعًا موقعه، كُسِّر تكسيره ليكون أمارة ودليلًا على إرادته وأنه مُغْنٍ وبدلٌ منه».

وفي المصباح المنير (شعر): «... قال ابن خالويه: وإنَّما جمع شاعر على شعراء لأنّ من العرب من يقول شعُر، بالضم، فقياسه أن تجيء الصِّفة على فعيل، نحو: شرف فهو شريف، فلو قيل كذلك لالتبس بشعير، الذي هو الحَبّ، فقالوا: شاعر، ولمحوا في الجمع بناءه الأصلي...».

ولكن ما لنا نلجأ إلى هذا التَّشبيه والتغيير في بناء المفـرد التماسًـا لتعليـل الجمـع؟ وما لنا لا نعود إلى أصل البناء وهو (فاعل) لنرى ما قـال فيـه علـماء اللغـة والنَّحـو؟ قـال سيبويه[1]: «وما كان من الأسماء على (فاعِل) أو (فاعَل) فإنه يكسَّر عـلى بنـاء (فواعـل)، وذلك: تابَـل وتوابل، وطابق وطوابق، وحاجِر وحـواجر، وحـائط وحـوائط. وقـد يـكسِّرون (الفاعل) على (فُعْلان) نحو: حاجر وحُجْران[2]، وسالّ وسُلّان[3]، وحائر وحُوْران[4] وقـد قال بعضهم: حيران، كما قالوا: جانٌّ وجِنَّـان، وكـما قـال بعضـهم غـائط وغيطـان، وحـائط وحيطـان، قلبوهـا حيـث صـارت الـواو بعـد كسرة، فالأصـل (فُعْـلان). وقـد قـالوا: غـالٌّ وغُلَّان[5]، وفالق وفُلْقان[6]. ومالٌّ ومُلَّان[7] ولا يمتنع شيءٌ من ذا من (فواعل). وأمَّـا مـا كان أصله صفة فأُجري مُجرى الأسماء فقد يبنونه على (فُعْلان) كما يبنونها، وذلك: راكـب ورُكْبان، وصاحب وصُحبان، وفارس وفُرسان، وراعٍ ورُعْيَان... فلمَّا لم يخافوا الالتبـاس قـالوا (فواعل) كما قالوا (فُعْلان)».

فهل بعد هذا البيان بيان؟ وهل يحتاج الأمـر إلى مزيـد مـن التمثّـل والاستشـهاد وضرب الأمثلة؟ إنّ ما أورده سـيبويه يـتردد بعبـارات متقاربـة في كتـب النَّحـو الأُخـرى، وحسبنا أن نضرب مثلًا برضيّ الدين الإستراباذي الـذي يقـول[8]: «قيـاس فَاعِـل ـ بفـتح

---

(1) الكتاب **2: 198**.

(2) الحاجر من مسائل المياه ومنابت العشب ما استدار به سند أو نهر مرتفع.

(3) السالّ: المسيل الضيق في الوادي.

(4) الحائر: المكان المطمئن الوسط المرتفع الحروف.

(5) الغال: نبت، أو نبات الطّلح، أو الوادي الغامض في الأرض فيه شجر.

(6) الفالق: المكان المنحدر بين ربوتين، والفضاء بين شقيقتين من رمل.

(7) المالّ: في اللسان (ملل): «وحكى سيبويه مالّ، وجمعه ملّان، ولم يفسّره».

(8) شرح الشافية **2: 151**، وله رأي طريف وملحظ دقيق في الفرق بين صيغتي الجمع في المعنى، قال:=

= «وإذا انتقل فاعل من الصفة إلى الاسم، كراكب الذي هو مختص براكب البعير... وفارس المختص

العين وكسرها ـ في الاسم: فواعل، قياسًا لا ينكسر... وقد جاء فُعلان كحُجْران، وفِعْلاَن كجِنَّان، والأوَّل أكثر ـ أي مضموم الفاءِ ـ ويجوز أن يكون حيطان من الأَوَّل قلبت الضمة كسرة لتَسْلَم الياء...».

وأورد ابن منظور في تعليل جمع (راعٍ) على (رُعْيان) ما ذكروه من أنه مثل «شابّ وشُبَّان، كسّروه تكسير الأسماء، كحاجر وحجران، لأَنَّها صفة غالبة[1]». وهذه العبارة توضِّح ما جاء في كلام سيبويه وما أورده سائر علماء النَّحو من أنّ الأسماءَ التي على وزن (فاعل) يجوز جمعها جمع تكسير على بناء (فُعلان)، وأنّ الصِّفات حين تجري مجرى الأسماء يجوز كذلك جمعها على (فُعلان) كما جاز في الأسماء.

وربَّما كان من المفيد أن نعيد ترتيب الأسماء والصِّفات التي وردت في النُّصوص السَّابقة ترتيبًا يكشف عن نوع هذه الأسماء والصِّفات من حيث حروفها الأصلية.

فمن أمثلة الأسماء والصِّفات ذات الحروف الصَّحيحة: فالق وفُلْقان، وراكب ورُكْبان، وصاحب وصُحْبان، وفارس وفُرْسان، وحاجر وحُجْران. ونضيف إليها: راهب ورُهْبان، وراجل ورُجْلان.

ومن أمثلة المضعَّفة اللام: شابٌّ وشُبَّان، وسالٌّ وسُلَّان، وغالٌّ وغُلَّان، ومالٌّ ومُلَّان، وجانٌّ وجِنَّان.

ومن أمثلة المعتلَّة العين: حائط وحيطان، وحائر وحُوْران أو حِيران، وغائط وغيطان. ونضيف إليها: جائز وجُوزان[2].

براكب الفرس، وراعٍ المختص برعي نوع مخصوص، ليست كما ترى على طريق الفعل من العموم، فإنه يجمع في الغالب على فعلان، كحجران في الاسم الصَّريح...».

(1) اللسان (رعى).

(2) الجائز: الخشبة التي يوضع عليها أطراف الخشب في سقف البيت.

ومما يحسن أن يضاف كذلك استكمالًا لمعالم هذا التَّقسيم:

من أمثلة المعتلِّ الفاء: واحد ووُحْدان. ومن أمثلة المهموز اللام: شاطئ وشُطآن.

فهذه تسعة عشر لفظًا من الأسماء والصِّفات التي أُجريت مجرى الأسماء، من الصَّحيحة الحروف الأصلية، أو من معتلّة الأوّل أو الوسط أو الآخِر، أو من مضعَّفة الآخِر أو مهموزته. وكلُّها على وزن (فاعل) وتجمع على (فُعلان) بضمٍّ العين أو بكسرها، مع أنّ لها كلِّها جمعًا آخر أو جموعًا أُخرى على أبنية مختلفة. وجمع هذه الألفاظ على (فُعْلان) ورد في المعاجم وكتب اللغة وجرى به أسلوب الفصحاء.

(6)

وبعد،

فما كنت لأتكلَّف ما تكلَّفت لو لم تكن كلمة (وديان) هي الجمع الجاري على ألسنة العرب في هذا العصر في مختلف ديارهم؛ ولو لم يتصدَّ نفر ـ من الحريصين على نقاءِ هذه اللغة وسلامتها ـ لتخطئة هذا الجمع.

ومن الطَّبيعي أن يتسرَّب الفساد ويتطرَّق الخطأ إلى بعض ألفاظ اللغة أو أساليب العبارة عند بعض الناس، في كلّ عصر من العصور ومنها هذا العصر الذي نعيش فيه، خاصّة بين جمهرة المتعلّمين الذين يتأثّرون بما يقرأون مما تدخله العُجْمة وتشوبه آثار التَّرجمة. أمَّا أن تُجمع على استعمال كلمة في لغتها تجري في بنائها على بناء مثيلاتها التي تُعَدُّ من الكلام الصَّحيح الفصيح، ثمَّ يأتي من يخطِّئ تلك الكلمة، فهذا أمر يدعو إلى التَّوقف أولًا، وإلى النَّظر ثانيًا، ثم إلى الإمساك عن العجلة في التَّخطئة آخر الأَمر.

وخلاصة كلّ تقدّم:

1ـ أنّ كلمة (وِدْيان) هي المستعملة جمعًا لوادٍ في كلام العرب وأحاديثهم اليوميَّة في العصور الأخيرة، وقد أنس إليها ذوق جمهور المعاصرين، وجرت على أقلام بعضهم(1).

2ـ أنّ هذا الجمع (فعلان) من أبنية الجموع العربيّة التي نصَّت عليها معاجمهم وكتب لغتهم، ودارت على ألسنتهم وعلى أقلامهم في شعرهم ونثرهم.

3ـ أنّ القدماء نصُّوا على أنّ جمع (وادٍ) على (أودية) هو على غير قياس كأنما هو جمع (وَدِيّ)، مثل: (سَرِيٍّ) و(سَرِيٌّ) جَمْعُه: أسْرِيَةٌ وسُرْيان. وهذه الصّيغة (فعِيل) تجمع جمع قلَّة على (أَفعلة) وجمع كثرة على (فعلان)، وأمثلة ذلك من كلام العرب كثيرة، وهي قاعدة غالبة، وإنْ لم تكن شاملة جامعة.

4ـ أنّ القدماءَ نصُّوا على أنّ بناءَ (فاعل) للاسم أو للصفة التي تجري مجرى الاسم، قد يكون على (فُعلان). وقد أوردنا أمثلة متعددة على ذلك. و(الوادي) على بناءِ (فاعل).

---

(1) وذلك كثير في الشِّعر والنثر، وحسبنا أن نسوق ثلاثة أمثلة من الشِّعر، أحدها من مصر، والثاني من لبنان، والثالث من الجزيرة العربية.

قال حافظ إبراهيم (ديوانه، طبع دار الكتب سنة **1937**م، ج**1**، ص**29**):

نظرتُ للنّيلِ فاهتزّت جوانبُهُ ... وفاضَ بالخيرِ في سهلٍ ووديانِ

وقال إلياس أبو شبكة (من صعيد الآلهة، بيروت **1959**م، ص**41**):

يمشي وللنّارِ في أجفانِهِ زَبَدٌ ... على لظى الرّملِ، من وادٍ لوديانِ

وقال حسن عبد الله القرشي (فلسطين وكبرياء الجرح، دار العودة، بيروت **1970**م، ص**102**):

يتنادونَ يا لَغاراتِ «مرْوا ... ن» فيسري النّداءُ في الوديانِ

فهل من حرج، بعد هذا، على من لا تطمئنُّ نفسه إلى تخطئة (وديان) إذا ما رآها في بعض ما يُكتَب أو سمعها في بعض ما يقال، فلم يخطّئها، حتى تقوم على تخطئتها بيّنة قاطعة؟ وهيهات!

* * *

حماس وحماسة(*)

(1)

ليست قيمة البحث والتنقيب عن أحد الألفاظ محصورةً في ذلك اللفظ وحده، وإلّا كان الأمر أهون من أن يشغل به أحدٌ نفسه، ويضيع وقته، فضلًا عن أن يشغل به غيره ويضيع أوقاتهم. فحين تحدَّثنا في مناسبات سابقة عن «معاجم» ورأيناها جمعًا صحيحًا لـ«معجَم»، وعن «نوادٍ» ورأيناها جمعًا صحيحًا في القياس لـ«نادٍ» وأنَّ «أندية» هي جمع «نديّ» وليست جمع «نادٍ»، وعن «وديان» ورأيناها جمع كثرة لـ«وادٍ» يستوي في صحته مع «أودية» التي هي جمع قلّة للّفظ نفسه أو جمع «وَدِيّ»[1] ـ حين تحدَّثنا عن كلِّ ذلك قصدنا إلىٰ أمرين لهما في رأينا قيمةٌ تستحقُّ هذا العناء:

أوَّلهما ـ أنّ هذه الجموع التي شاعت تخطئتها بين جمهرة العلماء وأهل اللغة في زماننا، هي وحدها الشّائعة الغالبة علىٰ ألسنة النّاس وفي كتاباتهم في جميع البلاد العربية خلال هذا العصر، وحتىٰ أولئك الذين يحرصون ـ عن وعي وتعمّد وفي تكلّف ومشقة ـ علىٰ تجنب استعمالها مسايرةً منهم للرأي الشائع في تخطئتها، لا يلبثون حين ينساقون مع طبعهم وسليقتهم أن تجريَ بها ألسنتهم وأقلامهم، فنجد في الحديث الواحد

(*) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ الجزء الرّابع والثّلاثين. (شوّال **1394** هـ - تشرين الثاني (نوفمبر) **1974**م).

(1) فصّلنا القول في كل ذلك في الفصول الثلاثة السابقة.

والمقالة الواحدة الجمعَين معًا[1]. وليس أدلّ من ذلك علىٰ استحكام هذه الجموع وتمكنّها في الاستعمال.

وثانيهما ـ أنّ مفرد كل جمع من هذه الجموع عربيٌّ صحيح، وأنّ صيغة جمعه ـ التي ذهبوا إلىٰ تخطئتها ـ هيَ من الصِّيغ التي جاء علىٰ مثالها جموعُ عدد كبير من المفردات بُنيتْ علىٰ بناء هذا المفرد نفسه، حتىٰ كانت هذه الصيغة قياسية مطَّردة ـ فيما نصَّ عليه القدماء أنفسهم ـ أو كالمطَّردة لكثرتها، وإن لم نجد هذا الجمع نفسه فيما وصلَنا من كلامهم.

هذان الأمران معًا متكاملين هما اللذان يكسبان هذا الحديث الذي نتجشَّم عناءه قيمةً وخطرًا، لأنَّهما يخرجان به من حدود الجزء إلىٰ نطاق الكلّ، ومن اللفظة نفسها التي يدور عليها البحث إلىٰ ظاهرة عامَّة حين تجتمع لهذه الظاهرة أركانها كاملة دون إغفال شيء منها، وبعض هذه الأركان دقيق خَفِيّ، إذا غفل عنه الباحث انزلق في مهاوي الخطأ. ومن هنا جاء حرص الحريصين علىٰ ضرورة بحث كل حالة وحدها من هذه الألفاظ دون وضع قواعد مطَّردة يقاس عليها.

هذان الأمران المتكاملان معًا هما: شيوع اللفظ شيوعًا غالبًا علىٰ ألسنة أهل العصر وأقلامهم، في جميع الأقطار العربيّة، وشيوع صيغته وبنائه في ألفاظ كثيرة أخرىٰ تشترك معه في الخصائص والأركان، مما ورد عن العرب وشاع في استعمالهم.

وإذا كنَّا لا نقرُّ مذهب التسرُّع إلىٰ التخطئة لأنه يحجر علىٰ العلماء والكتّاب ويحول بين اللغة والتطور في مسار طبيعيّ، وينفي من اللغة ألفاظًا هي منها في الحقيقة، فلا بدَّ من التنبيه علىٰ خطر المذهب المخالف الذي يدعو إلىٰ التوسُّع في قبول ألفاظ

---

(1) ضربنا أمثلة علىٰ ذلك في بعض الفصول السابقة.

كثيرًا ما تكون علىٰ قياس غير صحيح لخفاء بعض عناصر القياس وأركانه الأساسيّة، وحين لا تدعو حاجة حقيقية إلىٰ قبولها، وخاصَّة إذا لم يجتمع في هذه الألفاظ الأمران المتكاملان اللذان أشرنا إليهما. وعلىٰ هذا لا بد من التثبُّت من دقة المقياس، ومن سلامة خطوات القياس، حتىٰ يكون الطريق لاحبًا والهدف أَمَمًا.

(2)

وحديثنا الآن مشابه لأحاديثنا السَّابقة، داخلٌ في بابها، فهو ـ مثلها ـ محصورٌ في صيغ الألفاظ وأبنيتها: تلك في الجموع، وهذا في المصادر، ومدارها جميعها علىٰ إلحاق ألفاظ بمثيلاتها بشروط معلومة وفي أحوال مخصوصة. وهي كلّها، بذلك، أبعد شيء عن تناول الأساليب والعبارات ونظم الكلام، فهذا بابٌ الحرصُ فيه أدعىٰ والحذرُ منه أوجب لأنه متّصلٌ بروح البيان العربي، وقد كان مدخلًا لكثير من الخطأ والوهَم، ومَدْرَجةً للعُجْمة والهُجنة، حتىٰ إنّي رأيت فيما كتب بعض الكاتبين ـ وهم منَّا قريب ـ ما يوهم أنَّهم يتحدّثون عن ألفاظ بأعيانها ويستشهدون لها بشواهد من كلام العرب هي صحيحة في مواضعها التي استشهدوا بها، ثمَّ لا يلبثون ـ قياسًا علىٰ ذلك ـ أن يذهبوا إلىٰ تصويب استعمالها في أساليب وعبارات محدثة، والنَّظم غير النَّظم، والاستعمال غير الاستعمال، فخفيت عنهم في الاستدلال دقائق ولطائف هي في الحقيقة سرّ النَّظم، فانتهوا بنا إلىٰ شيء لايمتُّ إلىٰ العربيّة بسبب، وليس هنا موضع التفصيل وضرب الأمثلة.

ثم إنّ هذا الحديث، مثل الأحاديث السَّابقة، يبدأ بالقياس ويقوم عليه ولكنّه لا ينتهي إليه. فنحن نقيس اللفظة المفردة التي تشيع في الاستعمال بين الجمهرة الغالبة من الناس في الأقطار العربية كلّها، علىٰ نظائرها في بنائها اللغوي مما أجمع القدماء علىٰ صوابه، وإن لم تكن هذه اللفظة المفردة مما دوَّنوه ووصل إلينا. ونطيل في سرد كثير من

هذه النَّظائر لتطمئن نفوسنا إلىٰ هذه الكثرة من جانب، ولنجمع من جانب آخر ضروب هذه الصيغة كلّها فلا تفوتنا أدقّ خوافي المشابهة بين المقيس والمقيس عليه. حتىٰ نصل في كلّ ذلك إلىٰ حكم محدود لا نتجاوزه، وهو أنّ هذا اللفظ الشائع اليوم والذي ذهب بعضهم إلىٰ تخطئته لأنه لم يرد فيما دوَّنه القدماء في المعاجم وكتب اللغة، هو صواب لأنه يجري علىٰ القوالب الموروثة وتنطبق عليه القواعد الموضوعة، وهو من كلام العرب ـ وإن لم يصلنا مدوَّنًا ـ لأنه جرىٰ مجرىٰ كلامهم وقيس عليه. وقديما قال سيبويه في كتابه[1]:

«فإنَّما هذا الأقلُّ نوادر تُحفظ عن العرب ولا يقاس عليها، ولكنّ الأكثر يقاس عليه». ومن هنا جاء حرصنا علىٰ الاستكثار من جمع النَّظائر والأمثلة. وكذلك قال ابن جنّيّ في خصائصه[2]: «واعلم أنّ من قوة القياس عندهم اعتقاد النَّحويين أنّ ما قيس علىٰ كلام العرب فهو عندهم من كلام العرب».

وإذا كنا نبدأ بالقياس ونعتمد عليه ـ بالمعنىٰ الذي وضَّحناه ـ فإنَّنا لا ننتهي إليه، ذلك لأننا لا نعتسف الطّريق فننتهي إلىٰ وضع قاعدة عامة مطّردة تشمل كل ما جاء علىٰ هذه الصّيغة سواء أكان من الألفاظ الشائعة في الاستعمال في عصرنا أم لم يكن مستعملا شائعًا، فهدفنا ليس اختراع قواعد جامدة تخضع لها اللغة كلّها بحجّة التيسير والتَّقريب، وإنما هدفنا الاستئناس والاحتجاج بنظائر كثيرة مما ورد في كلام العرب للفظٍ يشيع استعماله في هذا العصر بين العرب كافة، وإن لم يُنْقَل هو نفسه إلينا، والاستدلالُ من ذلك علىٰ صوابه بعد أن جرىٰ علىٰ الألسنة وفي الكتابة واستساغه ذوق العصر.

---

(1) **2: 215 -216.**

(2) **2: 114.**

وقد تكلَّفنا هذا الإطناب كلَّه وأكثرنا فيه من التَّكرار الذي قد يَثقُلُ علىٰ القارئ، لنضع مثل هذه الدراسات في موضعها الصحيح، ونحصرها في نطاقها الذي لا يجوز أن تتعداه، بحيث لا يؤخذ منها إلّا بقدر الحاجة إليها.

(3)

واخترنا موضوعًا لهذا الفصل كلمة «حماس» التي ذهب إلىٰ تخطئتها كلّ من نعرف ممن نصب نفسه لتنقية اللغة من الشَّوائب والعثرات منذ مطلع هذا القرن. وأوَّلهم الشيخ إبراهيم اليازجيّ في سلسلة مقالاته التي كتبها عن «لغة الجرائد»[1]، ثم الشيخ المنذر[2]، وأسعد خليل داغر[3]، وآخرهم فيما نعرف زهدي جار الله[4]، وقد أجمعوا علىٰ أنّ صوابها «حماسة» بالتأنيث.

ثم رأينا جماعة آخرين لا يقلّون حرصًا علىٰ لغتنا، يردُّون عليهم ويذهبون إلىٰ صواب الكلمة بالتَّذكير، غير أنّ هؤلاء المصوِّبين اجتزأوا من الحديث بأقلّه، ورتَّبوا نتائج علىٰ مقدِّمات لا تقود إليها بالضرورة، واعتمدوا علىٰ مراجع لا يُعتَدُّ بها في هذا المضمار ـ علىٰ نفعها واستيعابها ـ ولم يوردوا من الأقيسة وشواهدها ما يدعم مذهبهم، وسنسرد أسماء ثلاثة منهم ونسوق حديثهم كاملًا علىٰ إيجازه.

---

(1) مجلة الضِّياء، الجزء الثامن ـ **31** كانون الثاني (يناير) **1905**م، ص**226**. والطّريف أنه يذكر أنّ العامة كلّهم يقولون الحماسة.

(2) كتاب المنذر إلىٰ المجمع العلمي العربي بدمشق، الجزء الأول ص**32** (الطبعة الثّالثة)، مطبعة الاجتهاد: بيروت **1972**م.

(3) تذكرة الكاتب: **86**، مطبعة المقتطف والمقطم بمصر **1923**م.

(4) الكتابة الصحيحة: **76**، بيروت **1968**م.

فأقدم من نعرف منهم ممن تناولوا هذه الكلمة بالحديث أحمد العوامري قال[1]: «يتوهّم كثير أنّ الحماس بمعنىٰ الحماسة خطأ. وقد كان هذا اللفظ إلىٰ عهد قريب شائعًا في الصّحف، فأخذ يقلّ حتىٰ كاد يختفي منها، ولكنّه شديد الشّيوع الآن في لغة التَّخاطب فقلّما تسمع من الناس كلمة الحماسة[2]، والحماسة والحماس بمعنى واحد كما سترىٰ. قال في اللسان: الحماسة: المنع والمحاربة. وقال: الحماسة: الشجاعة. وفي شرح القاموس: الحماسة: الشجاعة والمنع والمحاربة. وفيه: والحماس كسحاب: الشِّدَّة والمنع والمحاربة. فقد تبيَّن لك أنّ اللفظين متفقان معنًى». واتفاقهما في المعنىٰ أمر لم يختلف فيه أحد، ولكن المختلف فيه هو صواب استعمال لفظ «حماس» بالتذكير، ولم يُحتجّ علىٰ صحته إلا بوروده في شرح القاموس، وصاحب هذا الشرح مُحدَث لا يُحتجّ به، علىٰ جلال قدره، وقيمته فيما ينقل عن غيره، وهو لم يذكر لنا من أين أخذ الكلمة، ولم نجدها في كتاب قبله.

وثانيهم أحمد حسن الزيات الذي قدّم إلىٰ مجلة فؤاد الأول للغة العربية في **2** أيار (مايو) سنة **1951م** «طائفةً من الألفاظ المسموعة عن المُحْدَثين علىٰ خلاف ما سُمع عن العرب الأولين في الصِّيغة أو في الدّلالة، فناقشها المجلس وأقرَّ بعضها في هذه الجلسة والبعض الآخر في الجلسة الختامية للدورة الثامنة عشرة، بعد أن درستها لجنة (الأصول)، ومن هذه الكلمات:

31 ـ الحماس: سُمع من المحدَثين استعمال الحماس بدون تاء، والمسموع عن العرب: الحماسة.

---

(1) مجلة مجمع اللغة العربية الملكي، الجزء الأول ص**166**، سنة **1934**م.

(2) قابلْ هذا الحكم الذي لا يزال صحيحًا حتىٰ الآن بما ذكره الشيخ إبراهيم اليازجي من أنّ العامة كلهم يقولون الحماسة (انظرْ الحاشية رقم **1** في الصفحة السابقة).

32 ـ المرَان: يقول المحدَثون: مَران، بدون تاء، والمسموع عن العرب: مَرانة»[1].

وثالثهم محمد العدناني، قال[2]: «ويخطِّئون من يقول: فلانٌ كثير الحماس، ويقولون إنّ الصَّواب هو: كثير الحماسة، ومعناها الشجاعة... وقال التاج في مستدركه: الحماس هو: الشِّدَّة والمنع والمحاربة. ونقل عن متن اللغة ذلك. أمَّا الحماسة فقال إنَّها الشَّجاعة والمنع والمحاربة كما قال اللسان. أمَّا الصّحاح فقد قال: الحماسة: الشجاعة، ويخطئ من يقولها: الحماس![3].

ولكن الوسيط قال: الحماس والحماسة: الشِّدة والشَّجاعة والمحاربة. لذا علينا (!!) أن نستعمل كلمة الحماسة والحماس دون تردد (!!) ما دامت الكلمتان تحملان معنىٰ المنع والمحاربة، حسب رأي التَّاج والوسيط، والمحاربة لا تكون دون حماسة».

ولا تعقيب لنا علىٰ هذا الكلام سوىٰ القول إنّ التاج ومتن اللغة والوسيط، كلّها ـ علىٰ نفعها وقيمتها ـ ليست حجَّة علىٰ صواب هذا اللفظ لمجرد أنه ورد فيها وإن كان يجوز الاستئناس، وليس الاحتجاج، بما ورد في التاج لأسباب نذكرها بعد قليل.

(4)

لم نجد كلمة «حماس» بالتذكير وفتح الحاء المهملة، فيما وصلنا من المعاجم وكتب اللغة حتىٰ المئة الثانية عشرة الهجرية. وأجمعت كلّها علىٰ الاقتصار علىٰ

---

(1) الدورة التاسعة عشرة **1952**- **1953**م، الجلسة السادسة.

(2) معجم الأخطاء الشائعة، ص**70**، رقم **236**.

(3) لم يذكر الجوهري في صحاحه لفظ «حماس» فكيف يخطّئها؟ غير أنّ محقق هذا المعجم الأستاذ أحمد عبد الغفور عطَّار ذكر في الحاشية معلّقًا علىٰ قول الجوهري: «والحماسة: الشَّجاعة» ما يلي: ويخطئ من يقولها: «الحماس». وهذا كلام محقق الطَّبعة وليس من كلام الجوهري في الصِّحاح.

«حماسة» بالتأنيث بمعنىٰ: الشجاعة والمنع والمحاربة. وفيها أيضًا «حِماس» بكسر الحاء، مصدر «تحامس». إلىٰ أن جاء محمد مرتضىٰ الزَّبيدي المتوفىٰ سنة **1205**هـ فذكرها في مستدركه علىٰ القاموس قال: «ومما يستدرك عليه ... والحماس كسحاب: الشِّدَّة والمنع والمحاربة». فهل رآها الزَّبيدي فيما كان بين يديه من أصول ضاعت بعده ولم تصل إلينا أو لم نعثر عليها بعد؟ أو هل كان يضيف في مستدركه كلمات مما جرىٰ استعمالها وشاع في عصره والعصور القريبة السَّابقة عليه إذا كانت علىٰ قياس العربية في نظائرها وبنائها، ولو لم تكن مما تضمنته كتب اللغويين ومعاجمهم؟ والأوَّل عندنا هو الأرجح؛ لأنّ كلام الزَّبيدي في مقدمته واضح في الاقتصار عليه، قال: «وليس لي في هذا الشرح فضيلة أمتُّ بها ولا وسيلة أتمسك بها سوىٰ أنني جمعت فيه ما تفرَّق في تلك الكتب من منطوق ومفهوم، وبسطت القول فيه ولم أشبع باليسير وطالبُ العلم منهوم، فمن وقف فيه علىٰ صوابٍ أو زلَل أو صحَّة أو خلل فعُهدتُه علىٰ المصنِّف الأوَّل، وحَمْدُه وذمّه لأصله الذي عليه المعوَّل، لأني عن كل كتاب نقلت مضمونه، فلم أبدّل شيئًا فيقال: ﴿**فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ**﴾ [البقرة: **181**]، بل أديت الأمانة في شرح العبارة بالفصّ، وأوردت ما زدتُ علىٰ المؤلّف بالنصّ».

فمن أين إذن جاء بكلمة «حماس» وهي غير موجودة في كل ما وصل إلينا من المعاجم وكتب اللغة التي اطَّلعنا عليها واطَّلع عليها غيرنا من المُحْدَثين بدليل أنَّهم ذهبوا إلىٰ تخطئتها لأنَّها لم تتضمنها تلك المعاجم والكتب؟ أحسب أن الإجابة عن هذا السؤال غير ميسورة ممَّا في أيدينا، وعسىٰ أن تكشف مُقْبِل الأيام ما خَفِيَ عنا. وليست هذه الكلمة وحدها هي التي انفرد بذكرها صاحب التاج مما لم نجده عند غيره، فقد أشرنا في بحثنا «وديان وأودية» أنه استقلَّ بذكر «وديان» جمعا لـ«وادٍ» في مستدركه. ومن كان مثل الزَّبيدي في علمه وجمعه واستقصائه واطّلاعه، كان حريًا بالثِّقة والقبول.

وهذا ما فعله بعض من ذهب إلىٰ صواب كلمة «حماس» حين اعتمدوا علىٰ ما ورد في التاج وحده، أمَّا غيرهم ممن ذهبوا إلىٰ تخطئتها فإمَّا أنَّهم لم يروها في المستدرك وإمَّا أنَّهم لم يقنعوا بما قنع به الآخرون.

ثم إنَّنا رجعنا إلىٰ ما استطعنا الرجوع إليه من شعر العرب ونثرهم، فلم نرهم يستعملون «الحماس» سوىٰ احتمال أن يكون ذلك في بيتين للشاعر فتيان الأسديّ الشاغوري المتوفىٰ سنة **615** هـ قال في الأوَّل[1]:

وبلغتُمُ بالرَّأي ما لم يستطعْ   إدراكَه باللامِ أُسْدُ حِماسِ

وقال في الثاني[2]:

يجود فَيُغني الموالي سَماحا   ويسطو فيفني الأعادي حَماسا

وقد ضبط المحقق الحاء في البيت الأوّل بالكسر، وفي البيت الثاني بالفتح، ولست أدري ما الذي حمله علىٰ أن يخالف بينهما، وقد ينازعه منازع أنّ الحاء في الكلمتين مكسورة، أو أنَّها فيهما كليهما مفتوحة، فلا دليل علىٰ ذلك، ولا حجّة فيه.

ولم نجدها كذلك في الكتب القديمة التي تتبّعت أوهام الخواصّ في اللغة أو لحن العوامّ وحرَصَتْ علىٰ تثقيف لسانهم. فهل مردّ ذلك إلىٰ أنّ هذه الكلمة لم تكن مما استعملوه وجرت به الأقلام فلم تقع عينهم عليها لينبِّهوا علىٰ صِحَّتِها إن كانت خطأ، أو أنَّها كانت تجري بها أقلامهم وألسنتهم ولكنَّهم لم يجدوا فيها ما يستنكرونه فسكتوا

---

(1) ديوان فتيان الشاغوري، تحقيق أحمد الجندي، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة **1967**م، ص**232**.

(2) ص**236**.

عنها لصحتها؟ سيظلُّ هذا السُّؤال أيضًا بغير إجابة شأنه شأن السـؤال الأوَّل عـن المصـدر الذي اعتمد عليه الزَّبيدي في إثبات الكلمة في مستدركه.

فإذا كان هذا النَّمط من البحث عن الكلمة في كتبنا لم ينته بنـا إلىٰ وجودهـا فيهـا، فهل من سبيل أخرىٰ أمامنا نسلكها لبحث صحة الكلمة؟ أحسب أنْ نعم.

(5)

وأوَّل ما نلاحظه هنا أنّ إغفال المعاجم وكتب اللغة إيراد أحد الألفاظ لا يعنـي أنّ ذلك اللفظ غير موجود حقًا، أو أننا نخطئ حين نستعمله. فلم يدَّعِ أحد أن تلـك المعـاجم والكتب قد قيّدت اللغة جميعها. وأمامنا هذه الفهارس التـي تلحـق بالطَّبعـات الحديثـة المحقَّقة تحقيقًا علميًا لـبعض كتـب تراثنـا، والتـي تتضـمَّن الألفـاظ التـي وردت في تلـك الكتب مما لم يرد في المعاجم. وفضلًا عن النَّقص الطبيعـيّ الـذي يَعْتَـور كـل عمـل بشريّ فيحول بينه وبين استيفاء كـلّ شيء، نجـد هـذه المعـاجم والكتـب قـد أغفلـت كثـيرًا مـن الألفاظ حين يكون بناؤها قياسيًا، وقد نصُّـوا عـلىٰ هـذا الإغفـال في مـواطن متعـددة مـن معاجمهم وكتبهم.

فإذا انتقلنا مـن هـذا الحكـم العـام إلىٰ تخصيصـه بلفظـي «حـماس» و«حماسـة» وجدنا مصادر علىٰ وزن «فَعال» بالتَّذكير وفتح الفاء أغفلتها المعاجم واقتصرت عـلىٰ ذكـر المؤنث «فَعالة»، ومن أدلّ ما عثرنا عليه في هذا الباب تعليقٌ للأستاذ محمود محمد شاكر علىٰ كلام لمحمد بن سلّام في طبقاته، قال ابن سلّام[1]: وكان الذي يُسَمِّعُ الناسَ عنه صـلَّىٰ اللـه عليه، ربيعةُ بن أميَّة بن خلف الجُمَحيّ، وكان في صوته رَفاع»، وقال الأستاذ محمود محمـد شـاكر: «رَفاعـة الصـوت ورُفاعتـه «بـالفتح والضَّـم» جهارتـه، ورجـل رفيـع

(1) طبقات فحول الشعراء، قراءة محمود محمد شاكر وشرحه، **1**: **74**، مطبعة المدني بالقاهرة سنة **1974**م.

الصوت. ولم أجد «الرفاع» في المعاجم، ولكن فَعال وفَعالة يتعاقبان كثيرًا في المصادر فيما تتبّعته منها».

فهذا مثل واحد من المصادر التي أغفلتها المعاجم علىٰ وزان «حَماس» المذكّر واكتفت بالنصّ علىٰ مؤنثه، وسترد معنا أمثلة أخرىٰ بعد قليل. ولكننا نحبُّ أن نتتبع كلام الأستاذ محمود، ونتوكّأ علىٰ العبارة الأخيرة منه، لننتقل من خلالها إلىٰ الملاحظة الثَّانية، وعبارته هي: «فَعال وفَعالة يتعاقبان كثيرًا في المصادر». وفي هذا نستشهد بنصٍّ ثمين لسيبويه قال[1]: «وقالوا: سَعِد يَسْعد سعادة، وشَقي يَشْقَىٰ شقاوة... وقالوا: الشَّقاء، كما قالوا الجمال واللذاذ، حذفوا الهاء استخفافًا». ونقل الفيُّوميّ هذا الكلام في المصباح المنير (جمل) فقال: «قال سيبويه: الجمال رقة الحسن، والأصل جَمالة بالهاء مثل صَبُحَ صَباحة، لكنَّهم حذفوا الهاء تخفيفًا لكثرة الاستعمال». ولستُ أدري أهذا الذي أورده الفيُّوميّ هو الكلام الذي أوردناه لسيبويه ولكن الفيوميَّ زاد فيه، أو هو كلامٌ غيرُه بمعناه لسيبويه في موطن آخر من كتابه لم نعثر عليه؟ غير أنّ المعنىٰ واحد. وكأنما ذهب ابن منظور أيضًا هذا المذهب حين قال: «وَسُمَ الرجل «بالضم» وسامة ووَسامًا، بحذف الهاء». كأنه يرىٰ أيضًا أنّ وجود الهاء هو الأصل وحذفت للتَّخفيف.

فهل أصل هذه المصادر حقًّا هو «فعالة» بالهاء، ثم حذفت هذه الهاء تخفيفًا؟ وهل هذا هو السبب في التَّعاقب الكثير في هذه المصادر بين فَعال وفَعالة؟ وإذا كان ذلك كذلك فهل يجوز أن نعتمد علىٰ كلِّ ما قدمنا في قبول «حماس»؟

ونضيف وجهًا آخر لصيغة «فَعال» في المصادر، وذلك ما أورده ابن منظور في اللسان (سلم) قال: «السلام والسلامة: البراءة، ... قال ابن قُتَيْبة: يجوز أن يكون

---

(1) الكتاب: 2: 225.

السَّلام والسَّلامة **لغتين** كاللذاذ واللذاذة... ويجوز أن يكون السلام جمع سلامة». وهو وجه نكتفي بإيراده استيفاء للبحث دون الخوض في تفصيلاته.

فنحن إذن أمام ثلاثة مذاهب للقدماء في تفسير هذا التَّعاقب بين «فَعال» و«فَعالة» في المصادر. المذهب الأوَّل لسيبويه، وفيه يرىٰ أن الأصل «فَعالة» بالهاء ثم حذفوا هذه الهاء تخفيفًا لكثرة الاستعمال فصار المصدر علىٰ صيغة «فَعال» بالتَّذكير. أمَّا المذهبان الآخران فهما لابن قتيبة، أحدهما: أنَّهما لغتان، أي أنّ بعض القبائل تستعمل صيغة «فَعالة»، وبعضها يستعمل صيغة «فَعال»، والآخر: أنّ صيغة «فَعال» جمع «فعالة».

ولسنا بسبيل استقصاء البحث في هذه التفسيرات وترجيح أحدها علىٰ الآخر، وحسبنا أن نشير إلىٰ أنّ تعاقب «فَعال» و«فَعالة» في المصادر قد كان ظاهرة شائعة حتىٰ احتاجوا إلىٰ أن يتلمسوا لها تفسيرات مختلفة.

وهذه الأمثلة التي أوردوها لها نظائر كثيرة لا سبيل إلىٰ جمعها علىٰ وجه الحصر، ولا ضرورة تدعو إلىٰ ذلك، فحسبنا منها نماذج تدلُّ علىٰ أنَّها كثيرة متواترة. ونذكر هنا أمثلتهم وبعض نظائرها الأخرىٰ:

براءة وبراء، جَمالة وجمال، جَلالة وجَلال، جَهارة وجَهار[1]، رَجاحة ورَجاح، رَضاعة ورَضاع، رَفاعة ورَفاع[2]، سَفالة وسَفال، سَقامة وسَقام، سَماحة وسَماح، سَفاهة وسَفاه، سَماعة وسَماع، سَلامة وسَلام، شَقاوة وشَقاء، شَماتة وشمات، صَغارة

---

(1) لم تذكر المعاجم «جَهارًا» بفتح الجيم عند الحديث عن مصدر الفعل، وذكرته في دَرْج الكلام عند الحديث عن قولهم: «لقيه نهارًا جِهارًا» ضبطوا الجيم بالكسر وقالوا: ويفتح، وفي اللسان: بكسر الجيم وفتحها، وأبى ابن الأعرابي فتحها.

(2) رفَع الزرع يرفَعه «بفتح الفاء فيهما» رَفعًا ورَفاعة ورَفاعًا «بفتح الراء فيها كلها»: نقله من الموضع الذي يحصده فيه إلىٰ البيدر. اللسان.

وصَغار[1]، ضَلالة وضلال، عَفافة وعَفاف، عَلاوة وعَلاء، كَلالة وكَلال، مَلاءة ومَلاء[2]، لَباثة ولَباث، لَذاذة ولَذاذ، وثاقة ووَثاق[3]، وَسامة ووَسام، وَقارة ووَقار. وكلّها بفتح أولها.

أفلا نستطيع بعد هذا كلّه أن نقول إنّ من يستعمل لفظ «حَماس» في كلامه أو كتابته هو في مأمن من التَّخطئة؟ وهل نستطيع أن نمضي خطوة أبعد ونقول: إنّ كثرة تعاقب «فَعال» و«فَعالة» وتواترهما في المصادر عند القدماء تجعلنا نحجم عن تخطئة من يستعمل صيغة «فَعال» ولو لم تذكرها المعاجم وكتب اللغة واقتصرت علىٰ إيراد فَعالة وذلك بقيدٍ لا بدَّ منه وهو أن تكون اللفظة التي علىٰ هذه الصيغة قد كثر دورانها علىٰ اللسان وفي الكتابة في الأقطار العربية كلّها حتىٰ أصبحت من مألوف ذوق أهل العصر وشائع استعمالهم مثل لفظتي: حَماس ومَران، اللتين لم نعثر عليهما حتىٰ الآن في كتب القدماء وشعرهم، واقتصروا فيهما علىٰ حَماسة ومَرانة؟

* * *

(1) لم تذكر المعاجم «الصغار» عند إيراد مصادر الفعل، وأورده ابن منظور في درج الكلام بعد صفحتين من بداية المادة، قال: والصغار مصدر الصَّغير في القَدْر.

(2) مَلُؤَ الرجل يملُؤ «بضمّ اللام فيهما» ملاءة، فهو مليء.. بَيِّن الملاء والملاءة، ممدودان. اللسان.

(3) قال في اللسان: الوثاقة: مصدر الشَّيء الوثيق المحكَم، والفعل اللازم: يوثق وثاقة، والوثاق: اسم الإيثاق، تقول: أوثقته إيثاقًا ووثاقًا.

أعراب وبادية(*)

ليس من هدف هذا البحث الخوض في أصول الألفاظ في اللغات التي اصطُلِح علىٰ تسميتها تجوُّزًا بالساميّة، ولا عَقْدُ دراسات عن اختلاف الدلالات المعنوية وتطورها في تلك اللغات، فهذا تيهٌ ضرب فيه كثيرون وأحسبهم لم يصلوا فيه إلىٰ غير الظنّ أو الترجيح، ولكن هدف هذا البحث محصور في جِلاء الدَّلالات الاصطلاحية لألفاظ بعينها هي: الصَّحراء، والبادية، والقبيلة، والأعراب، والبدو. والفهمُ الصحيح لهذه الألفاظ أساسٌ لفهم البيئة الجغرافية العربية، وبغير فهم البيئة الجغرافية وتصوّرها تصورًا واضحًا لا تستقيم بين أيدينا دراسة الحياة الاجتماعية والحضارية والأدبية لأُمتنا منذ جاهليتها حتىٰ يومنا هذا. وتدعو عوامل متعددة إلىٰ توضيح هذه الألفاظ ودلالاتها الاصطلاحية، منها:

أنّ ما كتبه بعض علمائنا كان متأثرًا بفهم نفر من علماء الاجتماع والتاريخ الأجانب لهذه الألفاظ في بلادهم وبيئاتهم. وصورتُها عندهم مخالفة لصورتها عندنا: فالقبيلة عندهم، أو البدو، أو الرُّحَّل، كانت تغلِب عليها صورة القبائل المتوحشة الهمجية الغازية التي كانت تنتقل في مواطن من أوربا في عصور معينة، واكتسحت أمامها بعض الحضارات التي كانت قائمة حينئذ. في حين أنّ صورة القبيلة عندنا في

(*) أُلقي البحث علىٰ مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة. جلسة الأحد **6** من ربيع الأول سنة **1396** هـ = **7** آذار (مارس) سنة **1976**م.

الجاهلية الأخيرة وما بعدها تختلف في نظامها، وتكوينها، وحياتها الاجتماعية، وعلاقاتها، وبيئاتها، ومستواها الثقافي، عن تلك الصورة، وهو ما سنوضح جوانب منه في هذا البحث.

ومن تلك العوامل: أنّ بعض الذين كتبوا منا عن دلالات هذه الألفاظ، لم يروا منها شيئاً في حياتهم، ولم يكونوا من أبناء البيئة نفسها، فهم من أبناء الحاضرة الذين عكفوا علىٰ كتبهم أمام مكاتبهم بين جدران غرفهم. ومهما يبذُلْ مثلُ هؤلاء من جهد مقدور فإنَّهم عاجزون عن الوصول إلىٰ حقيقة الفروق بين هذه الألفاظ وتصوّرها تصورًا صحيحًا.

ومن تلك العوامل أيضًا: أنّ كثيرًا من معالم صور هذه الألفاظ، التي ظلّت قائمة عصورًا طويلة، لا تزال حيّةً مستمرة في حياة بعض بيئاتنا إلىٰ اليوم في غير الحواضر وأطرافها، ولكن هذه المعالم أخذت منذ عهد قريب تختفي أو تَغِيم بحكم زحف الحضارة الحديثة وجهود التحضير المستمرة. فإن لم نبادر منذ الآن إلىٰ دراسة ظواهرها والاستفادة منها في فهم ما كانت عليه أمتنا، خشينا أن تضيع عنا بعد حين وتُعجِزنا وسيلةُ المشاهدة والمعرفة الشخصية في تصوِّر ما كان مما هو كائن إذا كان مثلَه أو شبيهًا به.

ومنها: أنّ القدماء أنفسهم في مؤلفاتهم اللغوية والأدبية والتاريخية والبلدانيّة لم يقفوا عند هذه الألفاظ وقفات متأنية تكشف عن حقيقة مراميها ودلالاتها، بل جاءت بعض هذه الألفاظ ـ فيما يبدو لنا الآن ـ متداخلةَ الدلالة يَشِيع بينها الخلط والاضطراب بين التعميم والتخصيص، والتقييد والإطلاق، حتىٰ أصبح تمييزها وتحديدها عسيرًا يحتاج إلىٰ تكلف جهد شاق لتمحيصها وفحصها. ولا يتأتّىٰ ذلك إلّا لمن عاش في

بعض هذه البيئات وشهد صورتها الحديثة، قبل انطماس جميع معالمها. وإن كان ذلك يتطلب حذرًا شديدًا حتىٰ لا تتغلب أحكام الحاضر ومقاييسه علىٰ ماضٍ قد يختلف عنه من بعض جوانبه، كما يتطلب بصرًا دقيقًا بمعرفة وجوه التشابه ووجوه الافتراق بين البيئات في العصور المختلفة.

(2)

ومن هذا العامل الأخير ـ وهو اختلاط دلالات هذه الألفاظ واضطرابها في كتب القدماء ـ يبدأ بحثنا:

فلفظ «الصَّحراء» لم يكن شائعًا عند القدماء بالمعنىٰ الذي أصبح يغلب عليه في استعمالنا اليوم في بعض بلادنا من الدلالة علىٰ البقاع الرملية أو التي تكثر فيها الرمال، كقولنا: صحراء سيناء، والصَّحراء الشرقية، والصَّحراء الغربية، وصحراء الرُّبع الخالي، وصحراء النُّفود. وإنّما كانوا يدلّون علىٰ هذا المعنىٰ ـ في الأكثر ـ بقولهم «الرَّملة» أو «الرَّمل» أو «الرِّمال»، ولا نكاد نجد في وصفهم لـ«عالج» أو «الدَّهناء» أو «يبرين» أو «الأحقاف» أنَّها «صحراوات» ولكنهم يصفونها بأنَّها «رمل» أو «رمال».

ولم تكن «الصَّحراء» إلا كما نقل الأزهري عن الليث قال: «الصَّحراء: الفضاء الواسع، وأصحر القوم: إذا برزوا إلىٰ فضاء لا يواريهم شيء. وقال ابن شُمَيْل: الصَّحراء من الأرض: مثل ظهر الدابة الأجرد، ليس بها شجر ولا إكام ولا جبال، ملساء»، وزاد الجوهري في الصحاح: «الصحراء: البرية»، ونقل الفيروزأبادي وابن منظور أنّ الصَّحراء «الأرض المستوية في لين وغلظ دون القُفّ، أو الفضاء الواسع». ولا تزال لفظة «الصَّحراء» تستعمل في بعض بلادنا العربية للدلالة علىٰ هذه المعاني أو ما يقرب منها.

وحين كانوا يذكرون «الصَّحراء» في شعرهم لم يكونوا يَعْنُون دائمًا أنَّها رمال، قال عمرو بن معد يكرب:

أَلمَّ خيالٌ من أُمَيْمةَ مَوْهِنًا ... وقد جعلتْ أُولَىٰ النجوم تَغورُ

ونحن بصحراءِ العُذَيبِ ودارُها ... حجازيةٌ، إنّ المحلَّ شَطِيرُ

ونقل ياقوت في اشتقاق «العُذَيب» أنه تصغير العذب، وهو الماء الطَّيب، ثُمَّ نقل عدة تعريفات لهذا الموضع ليس منها ما يدلُّ علىٰ أنه في الرِّمال. فهو ماء بين القادسية والمغيثة بينه وبين القادسية أربعة أميال. وقيل هو وادٍ لبني تميم وهو من منازل حاجّ الكوفة، وقيل: هو حد السَّواد.

وقال الفرزدق:

نادِ في صحراءِ نجدِ ... إنْ أجابتْكَ الصَّحارِي

فقد شرحه الرَّبَعِي في «نظام الغريب» بقوله[1]:«الصَّحراءُ: البلد القفر المستوية، وجمعها صحارٍ».

ولكنَّها قد تعني أيضًا هذه الرمال، قال الفرزدق[2]:

لَفَلْجٌ وصحراواهُ لو سِرْتَ فيهما ... أحبُّ إلينا مِن دُجَيْلٍ وأفضلُ

وقالت امرأةٌ من تميم[3]:

ألا ليتَ أنّ الريحَ ما حلَّ أهلُها ... بصحْراءِ فَلْجٍ لا تهبُّ جَنُوبُها

---

(1) ص**218**.

(2) ديوانه **2**: **79**، دار صادر ببيروت.

(3) ياقوت (فلج).

و«فَلْجٌ» وادٍ عظيم يشق شرقي نجد من الدَّهناء جنوبًا إلىٰ الزُّبير قرب البصرة شمالا، ويسمىٰ اليوم «الباطن»(1). وقال الحسن بن عبد الله الأصفهاني المعروف بلُغْدة (ت نحو **310** هـ)(2): «وللبصرة إلىٰ مكة طريقان أمَّا أحدهما فالصَّحراء عن يسارك وأنت مُصْعِد إلىٰ مكة ليالٍ، فإذا ارتفعتَ فخرجتَ من فلج فأنت في الرَّمْل...»

وفي الوقت نفسه نجد لفظ «البادية» مرادفًا للرَّمل أو الصَّحراء باستعمالنا اليوم. ففي معجم البلدان في التَّعريف بعالج أنه «رملة بالبادية مسماة بهذا الاسم». وفي التكملة والذَّيل والصِّلة للصَّغَاني(3) حين أورد قول الشاعر:

تعــرَّب آبــائي فهــلا وقــاهمُ ... مــن المــوت رَمْـلا عــالجٍ وَزَرودِ

شرحه بقوله: «يقول: آبائي بالبادية ولم يحضروا القرىٰ».

وذكر البكري بني كعب بن ربيعة بن عامر فيمن نزل نجدًا من العرب ثم قال(4):

«ودارهم الفَلْجُ وما أَحاط به من البادية».

وقال الليث(5): «البادية اسم للأرض التي لا حَضَر فيها، وإذا خرج الناس من الحضر إلىٰ المراعي في الصَّحارىٰ قيل: قد بَدَوْا، والاسم: البَدْو».

---

(1) بلاد العرب، للحسن بن عبد الله الأصفهاني، منشورات دار اليمامة بالرياض، سنة **1968**م، ص**247** (التعليق **1**) وص**276** (التعليق **3**).

(2) المصدر السابق: **338**.

(3) **1**: **206** (عرب).

(4) مقدمة معجم ما استعجم: **90**.

(5) تهذيب اللغة، واللسان (بدا).

فنحن نرىٰ من هذه النصوص مبلغ التداخل في معاني هذين اللفظين، فهما بمعنىٰ واحد أو بمعنيين متقاربين جدًا لا يكاد ظاهر النُّصوص يميز بينهما.

(3)

ونجد مثل هذا التداخل والاضطراب في لفظين آخرين، هما: أعرابيٌّ وبدويّ. فالمعاجم وكتب اللغة والتفسير وغريب الحديث تورد تعريفاتٍ لهذين اللفظين تجعلهما يدلان علىٰ معنىٰ واحد. وأصحاب المعاجم ـ كما نعرف ـ ينقل المتأخر منهم عن المتقدم وقد يضيف زيادات من مصادر أخرىٰ، ولكن تلك الزيادات في هذين اللفظين لا تضيف جديدًا يفرق بينهما. ففي هذه المعاجم[1]: «ورجل أعرابي ـ بالألف ـ إذا كان بدويًا، صاحب نُجْعة وانتواء وارتياد للكلأ وتتبع لمساقط الغيث، وسواءٌ كان من العرب أو من مواليهم ... فمن نزل البادية أو جاور البادين وظعن بظَعْنهم وانتوىٰ بانتوائهم فهم أعراب». وفيها[2]: «العرب جيلٌ من الناس... وهم أهل الأمصار... والأعراب منهم سكان البادية خاصة». وفيها[3]: «والأعرابي: البدوي».

ويقابل هذه الصّورة ويكمّلها، ما ذكروه عن البدو والبداوة، فقد ذكروا أنّ معنىٰ «بدا بداوة (بفتح الباء وكسرها): خرج إلىٰ الصَّحراء»[4].

وفسَّروا «الأعراب» في الآيات الكريمة العشر التي وردت هذه اللفظة فيها في أربع سور، بأنَّهم[5]: «قوم من بوادي العرب قدموا علىٰ النبي ﷺ المدينة طمعًا في

---

(1) تهذيب اللغة 2: **360** وما بعدها.

(2) الصحاح (عرب).

(3) اللسان (عرب).

(4) الزمخشري، الفائق 1: **153** (الطبعة الثانية).

(5) تهذيب اللغة.

الصَّدقات لا رغبة في الإسلام، فسماهم الله الأعراب، أو أنَّهم «سكّان البوادي الذين تخلّفوا عن رسول ﷺ في غزوة تبوك»[1]، أو أنّ هذه الآيات نزلت في سكّان البادية، يعني أنّ أهل البدو أشدّ كفرًا ونفاقًا من أهل الحضر»[2].

وقال ابن زبَنَّج عن أبيه[3]: «كان أبان بن عثمان من أهزل الناس وأعبثهم... فبينا نحن ذات يوم عنده وعنده أشعب إذ أقبل أعرابي ومعه جمل له... فقال أَشعب لأبان: هذا والله من البادية...»

وقال ابن حزم[4]: «أخبرني بعض أعراب طَيِّئ أنّ بني محارب وبني أشجع بن رَيْث أذلُّ قبائل قيس بالبادية اليوم». وقال ياقوت[5]: «وكان أبو ثَرْوانَ أعرابيًا بدويًا تعلّم في البادية».

وقد استشهدنا بأمثلة من مصادر متعددة متنوعة الميادين، ومن عصور مختلفة، والنُّصوص في هذا أكثر من أن يجمعها حصر، وما أوردناه منها يغني عن الاستقصاء والتتبع؛ وهي كلّها علىٰ هذا المنوال: الأعرابيّ فيها بدويّ والبدويّ أعرابيّ، والصَّحراء بادية والبادية صحراء، وهما معًا أحيانًا بمعنىٰ البَرّيّة والفضاء، وأحيانًا بمعنىٰ الرّمال خاصة.

ويفهم من هذا في جملته أنّ كلّ ما ليس بمدينة أو قرية فهو بادية أو صحراء تمشّيا مع الدّلالة اللغوية المحض لـ «بدا» و«أصحر»، وأنّ كل من لم يكن يسكن المدينة

---

(1) تفسير الطبري **14**: **561** (دار المعارف).

(2) تفسير الخازن **2**: **254** (المطبعة العامرة الشرفية بمصر سنة **1228** هـ).

(3) الأغاني **17**: **102** (ساسي).

(4) جمهرة أنساب العرب «دار المعارف ـ الطبعة الأولىٰ»: **247 ـ 248**.

(5) إرشاد الأريب: **7** -**149** «طبعة الرفاعي».

أو القرية مستقرًا فيها فهو بدويّ أو أعرابيّ، مهما يكن بُعْدُه عنها ومهما تختلف بيئته وأحوال معاشه وحياته الاجتماعية. ولم تكن القرية تدلّ علىٰ ما تدلّ عليه اليوم من قلّة السكّان أو صغر الحجم أو اقتصار أهلها علىٰ مزاولة الزِّراعة، تمييزًا لها من المدينة، فقد كانتا في الجاهلية وصدر الإسلام بمعنى واحد، فيما يظهر من بعض النّصوص.

ويبدو أنّ هذا الفهم العام للأعراب قد استقرَّ في صدر الإسلام حتىٰ أصبح المجتمع حينذاك يقسم خمس فئات، هي: المهاجرون، والأنصار، وأهل الأمصار، والأعراب، وأهل الذِّمَّة. ويتَّضح ذلك فيما رُوِيَ من وصية عمر رضي الله عنه حين قال: «أُوْصي الخليفة من بعدي بتقوىٰ الله، وأوصيه بالمهاجرين الأوّلين أن يعرف لهم حقَّهم وكرامتهم، وأوصيه بالأنصار الذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلُ أن يقبل من محسنهم وأن يتجاوز عن مسيئهم، وأوصيه بأهل الأمصار فإنها رِدْء الإسلام وغَيْظ العدوّ وجُباة المال ألّا يأخذ منهم إلا فضلهم عن رضىً منهم، وأوصيه بالأعراب فإنَّهم أصل العرب ومادة الإسلام أن يأخذ من حواشي أموالهم فيردّ علىٰ فقرائهم، وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله ﷺ أن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلَّفوا فوق طاقتهم»[1].

وظهرت الأعراب ـ من حيث هي فئة قائمة بنفسها ـ في بعض الأحاديث النَّبوية وفيما ترتب عليها من أحكام في الهجرة والجهاد وقبول الهدية[2].

بل أصبحت الأعرابية نبزًا يدل علىٰ صفات في الخُلق والسلوك، وإن كان الموصوفون بها من سكّان المدن. فقد رُوِيَ عن أنس أنّ أبا موسىٰ الأشعريّ بعثه إلىٰ

---

(1) أبو يوسف، كتاب الخراج: **13 – 14**، وطبقات ابن سعد **3**: **339** مع اختلاف في بعض الألفاظ.

(2) السرخسي، شرح السير الكبير لـمحمد بن الحسن الشيباني **1**: **98** (معهد المخطوطات سنة **1971**م **1**: **94**).

عمر، فقال له عمر: كيف تركت الأشعريّ؟ فقال أنس: تركته يعلّم الناس القرآن. فقال عمر: أما إنه كيِّس ولا تُسمعها إيَّاه. ثم قال له: كيف تركت الأعراب؟ فقال أنس: الأشعريين؟ قال عمر: لا بل أهل البصرة. قال أنس: أما إنهم لو سمعوا هذا لشقَّ عليهم[1].

وقد ذكروا أنّ الأعرابيّ إذا قيل له: يا عربيّ، فرح بذلك وهشَّ له، والعربيّ إذا قيل له: يا أعرابيّ، غضب له.

(4)

وربما كان لنا مندوحة عن المضي في هذا البحث، ومَقْنَع في الوقوف عند ما قدمناه وقبوله والتَّسليم به، لولا أننا نعرف من حياة أمتنا اليوم في بعض بيئاتها ما نلحظ فيه فروقًا دقيقة بين هذه الألفاظ تجعل لكلِّ لفظ منها دلالة اصطلاحية محددة يختلف بها عن غيره. وما كنا لنجرؤ علىٰ بيان رأي في أحوال قومنا وبيئاتهم في ماضيهم من واقع ما نعرفه اليوم، خشية اختلاف صورة الحاضر عن الماضي، لولا أننا عثرنا علىٰ نصوص واضحة الدّلالة جعلتنا نرجِّحُ أن الصّورة هي الصّورة، أو أنَّها قريبة منها. وعلىٰ قِلَّة هذه النّصوص فإنَّها كبيرة القيمة، وهي التي حفزتنا إلىٰ هذا البحث علىٰ تهيُّبٍ لعلَّه ينتهي عند استكماله إلىٰ يقين يُطْمَأَنُّ إليه.

أوَّل هذه النّصوص وأقدمها وأنْفَسُها حديث لرسول الله ﷺ. فقد رُوِي عن عائشة رضي الله عنها أنَّها قالت: لمَّا قدمنا المدينة نهانا رسول الله أن نقبل هديةً من أعرابيّ. فجاءت أمُّ سُنْبلة الأَسلمية بلبن. فدخلت به علينا فأبينا أن نقبله. فنحن علىٰ ذلك إلىٰ أن جاء رسول الله معه أبو بكر، فقال: ما هذا؟ فقلت: يا رسول الله هذه أُمُّ سُنبلة أهدت لنا لبنًا، وكنتَ نهيتنا أن نقبل من أحد من الأعراب شيئًا. فقال رسول الله ﷺ:

---

(1) ابن سعد، الطّبقات 2: 345.

خذوها، فإنَّ أسلمَ ليسوا بأعراب، هـم أهـل باديتنـا ونحـن أهـل قـارِيَتهم، إذا دعونـاهم أجابوا، وإن استنصرناهم نصرونا، صُـبّي يـا أم سـنبلة[1].. وقـد عـاد رسـول ﷺ في آخـر الحديث فكرّر قوله: «إنّ أسلم ليسوا بأعراب، هم أهل باديتنا ونحن أهل قاريتهم».

والنصُّ الثاني عن أبي زيد البَلْخي (المتـوفىٰ سـنة **322** هــ)، نقلـه يـاقوت في معجـم البلدان[2] ونسبه إلىٰ أبي زيد، وذكره الإصطخري[3] قبل ياقوت ولم ينسبه، فجاء كأنه من كلام الإصطخري، ونصه فيه: «ومن رَضْوىٰ يُحْمَـل حَجَـرُ المِسَـنّ إلىٰ سـائر الآفـاق، وبقربِـهِ فيما بَيْنَهُ وبين ديار جُهينةَ وبِلِـيّ وساحل البحر ديارٌ للحَسَنيِّـين، حَزَرْتُ بيوت الشَّعر التي يسكنونها نحوًا من سبع مئة بيت، وهم بادية مثلُ الأعـراب، ينتقلـون في المراعـي والميـاه انتقال الأعراب، لا تَميز بينهم في خُلُقٍ ولا خَلْق..»

فهذان نصَّان صريحان في أنّ الأعراب غـير الباديـة، وقـد تضـمّنا صـفات لكـلٍّ مـن الفريقين يحسن استخلاصها عسىٰ أن تفيد في التَّميـيز بيـنهما والكشـف عـمَّا سـكت عنـه القدماء.

ففي الحديث نسب رسول اللـه ﷺ «أَسلم» من حيث هم أهل بادية إلىٰ نفسه أو إلىٰ المسلمين بقوله: «هم أهل باديتنا»، ثم جعل لهذه البادية حاضرةً في قوله: «ونحـن أهل قاريتهم»، ثم وصفهم بأنَّهم يستجيبون له وينصرونه.

ويُفْهَمُ من الشِّقِّ الأوَّل أنّ منازلهم قريبة مطيفة بهذه الحاضرة، ويُفْهَمُ من الشِّـقِّ الثاني أنهم أهل طاعة ونصرة وليسوا «أشدّ كفرًا ونفاقًا» فهم لكلِّ ذلك ليسوا بأعراب.

---

(1) ابن سعد، الطبقات **8**: **294** (طبعة دار صادر، بيروت **1958**م). والقارية: الحاضرة الجامعة. وأسلم: ابن أفصىٰ.

(2) (رضوىٰ).

(3) المسالك والممالك: **25**.

وفي نصِّ أبي زيد البلخي وصفٌ لجانب من طبيعة حياتهم الاجتماعية والمعاشية، ويفهم من نصِّه أنّ هذه البادية ـ علىٰ وجه التّخصيص ـ تقيم في بيوت من الشَّعر، فهم أهل وَبَرٍ وليسوا أهل مَدَر، وفي هذا يشتركون مع الأعراب، وهو يرىٰ أنّ انتقالهم في المراعي والمياه مُشَابهٌ لانتقال الأعراب، لا يختلفون عنهم في أخلاقهم كما لا يختلفون في بعض ملامح خلقتهم. ومعنىٰ ذلك أنّ بين سواهم من أهل البادية وبين الأعراب اختلافًا في طريقة الانتقال وفي الأخلاق والخِلقة.

وكلّ هذا يدعونا إلىٰ محاولة الوقوف عند نصوص أخرىٰ كُنّا نمرُّ بها دون أن تستوقفنا لولا هذه الفروق التي نَصَّ عليها حديث رسول الله ﷺ وقول أبي زيد البلخي.

فقد ذكر عَرّام بن الأصْبَغ في حديثه عن السُّوارقِيّة[1] أنَّها «قرية غنّاء كثيرة الأهل» وأنهُ كان لبني سُلَيْم فيها «مزارع ونخيل كثيرة وفواكه... ولهم خيل وإبل وشاء كثير وهم بادية، إلّا من وُلد بها فإنَّهم ثابتون بها، والآخرون بادون حواليها ويَميرون طريق الحجاز ونجد في طريقَيِ الحاج».

وهذا نصٌّ واضح الدّلالة علىٰ أمور، منها: أنّ القبيلة الواحدة تحيا حياتين مختلفتين، قسم منها ثابت مستقر يسكن المدر، وقسم بادٍ من أهل الوبَر. ومنها: أنّ البادية لهم«خيل وإبل وشاء» ومنها أن البادية «حوالَيِ» المدينة أو القرية وليسوا بعيدين عنها.

وقال عَرَّامُ أيضًا عن قرية خَيْفِ سَلّام[2]: «وفيه منبر وناس كثير من خُزَاعة، ومياهها فُقُرٌ أيضًا، وباديتها قليلة، وهي: جُشَم وخُزَاعة وهُذَيْل».

---

(1) كتاب أسماء جبال تهامة وسكانها: **65**.

(2) المصدر السابق: **35**.

وهو نَصٌّ يتَّفق مدلوله مع مدلول النصِّ الأوَّل في أمرين: فخُزاعة قسمان، بعضها ثابت في القرية وبعضها بادٍ ومعه أقسام من قبائل أخرىٰ، ثم إنّ هذه البادية هي «حَوالَيْ» هذه القرية ولذلك نسبها إليها بقوله: «وباديتها قليلة».

وقال جرير في مدح عبد الملك بن مروان:

فما شَجَراتُ عِيصِكَ في قريشٍ بعَشَّاتِ الفُروعِ ولا ضَواحي

فشرحوه بقولهم[1]: «أراد جرير بالضَّواحي، في بيته، قريشَ الظَّواهر، وهم الذين لا ينزلون شِعْبَ مكّة وبطحاءها، أراد جريرٌ أنّ عبد الملك من قريش الأباطح لا من قريش الظَّواهر، وقريش الأباطح أشرف وأكرم من قريش الظَّواهر؛ لأنّ البطحاويين من قريش حاضرة وهم قُطّان الحرم، والظَّواهر أعراب بادية». ثم قالوا[2]: «وضاحية كل بلد: ناحيتها البارزة».

وقالوا: «وضاحية مُضَر... أي أهل البادية منهم، وجمع الضَّاحية: ضواح... ومنْه قيل: قريش الضّواحي أي النازلون بظواهر مكة». وقالوا: «هو من أهل الضَّاحية أي البادية».

وممّا يتَّصل بهذه المعاني ويقوّيها ما ذكره أبو جعفر الطَّبري قال[3]:

«ونزل كثيرٌ من تَنُوخَ الأنبارَ والحيرة وما بين الحيرة إلىٰ طَفّ الفرات وغربِيِّهِ إلىٰ ناحية الأنبار وما والاها، في المظالّ والأخبية، لا يسكنون بيوت المدَر، ولا يجامعون

---

(1) اللسان (ضحا).

(2) تاج العروس ـ المستدرك (ضحىٰ).

(3) تاريخ الطبري **1: 612**.

أهلها فيها، واتَّصلتْ جماعتهم فيما بين الأنبار والحيرة، وكانوا يُسمَّون عرب الضَّاحية، فكان أوَّل من ملك منهم في زمان الطَّوائف مالك بن فَهْم...».

ومما يجلو جوانب من حياة قومنا وحياة القبيلة العربية واختلاف أنماط حياتها ما أورده ابن عبد ربه نقلًا عن أبي عبيدة قال[1]: «كانت أرحاء العرب ستًّا... بمضر منها اثنتان ولربيعة اثنتان، ولليمن اثنتان، واللتان في مضر: تميم بن مُرّ وأسد بن خُزَيْمة، واللتان في اليمن: كلب بن وَبْرة وطيِّئ بن أُدَد.

وإنَّما سُمِّيَتْ هذه أرحاءً لأنها أحرزت دورًا ومياهًا لم يكن للعرب مثلُها، ولم تبرح من أوطانها ودارت في دورها كالأرحاء علىٰ أقطابها، إلّا أنْ ينتجع بعضها في البُرَحاء وعامَ الجدب، وذلك قليلٌ منهم».

ثم جاء ابن خَلدون فقسم البادية أقسامًا، ولكنَّه أدخل فيهم أهل الزراعة والقائمين بالفَلْح، ولا يزال أشقّاؤنا المغاربة إلىٰ يومنا هذا يقصدون بالبادية كل من ليس مقيمًا في مدينة جامعة ويُدخِلون فيهم أهل القرىٰ المزارعين، ونحن في حديثنا هذا لا نشمل الصَّحراء والبادية حيث كانتا، وإنَّما نَقْصُره علىٰ جزيرة العرب وحدها وما اتَّصل بها، وفي الجاهلية والعصور الإسلامية الأولىٰ. ومما قاله ابن خلدون في معرض حديثه عن أهل البدو[2]: «ومن كان معاشه في السَّائمة... فهم ظُعَّنٌ في الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم، فالتقلُّب في الأرض أصلحُ بهم ويُسَمَّون شَاوِيَة، ومعناه القائمون علىٰ الشَّاء والبقر...

ولا يُبْعِدون في القفر لفقدان المسارح الطيِّبة... وأمَّا من كان معاشهم في الإبل

---

(1) العقد **3**: **335**، لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة **1942**م.

(2) المقدمة: **214** ـ **215** (دار الكتاب اللبناني).

فهم أكثر ظعنًا وأبعد في القفر مجالًا، لأنّ مسارح التُّلول ونباتها وشجرها لا تستغني بها الإبل في قِوام حياتها عن مراعي الشجَر بالقفر وورود مياهه المِلْحة والتقلُّبِ فصلَ الشِّتاء في نواحيه فرارًا من أذىٰ البرد إلىٰ دفاءة هوائه وطلبًا لماخض النّتاج في رماله، إذ الإبل أصعب الحيوان فِصالًا ومَخاضًا وأحوجها في ذلك إلىٰ الدَّفاءة فاضطروا إلىٰ إبعاد النُّجعة، وربما ذادتهم الحامية عن التُّلول أيضًا فأوغلوا في القفار نُفْرةً عن الضَّعة منهم، فكانوا لذلك أشد النَّاس توحّشًا، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترِسِ من الحيوان العُجْم، وهؤلاء هم العرب وفي مَعْناهم ظُعون البربر وزناتةَ بالمغرب، والأكراد، والتُّركمان والتُّرك بالمشرق، إلّا أنّ العربَ أبعدُ نجعةً وأشدُّ بداوةً لأنّهم مختصّون بالقيام علىٰ الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلىٰ الشِّياه والبقر معًا».

وغفر الله لابن خَلدون، فهو إنَّما كان يريد الأعراب وحدهم لا جنسَ العرب، ثمَّ أثابه خير الثَّواب علىٰ هذا البيان الشَّارح المفصَّل الذي يجلو الغموض ويزيل الالتباس.

(5)

أما بعد،

فإنّ البادية عند العرب تدلُّ علىٰ المكان أو من ينزله، وهي كلمة عامة يقصد بها كل ما هو خارج المدينة أو الحضر المستقر الثابت في المدَر، وقد تتعدّد بيئاتها وطبيعة أرضها ومناخها وحياة أهلها الاجتماعية والمعاشيّة، وتشمل الرّمال والقفار والجبال كما تشمل الأودية ومسايل المياه والآبار والعيون، بعضها مجدبٌ قاحل وبعضها خصب أحيانًا حين ينزل المطر وتنبت فيه أنواع مختلفة من النبات، وبعضها خصبٌ دائمًا لوفرة ما في أرضه من مياه.

ولكن هذه اللفظـة قـد تُخصَّـص وتُــقيَّد، فتقـتصر في دلالتهـا عـلىٰ ظـواهر المـدن والقرىٰ وضواحيها، القريبةِ منها، المطيفةِ بها، ولا تكون حينئذ رمالًا ولا قفـرًا قـاحلًا، وإنَّمـا هــي في الغالـب أرضٌ فيهـا ميـاه تُنْبِـت أنواعًـا مـن النَّبـات وتمتـد فيهـا المراعـي، وأهلهـا يقــتصرون عليهــا ولا يُضطَــرُّون إلىٰ غيرهــا إلّا في حِمــىً محــدود يتــنقلون في داخلــه وينتجعـون، ولهـم نَــعَمٌ وخيـل وإبـل، وهـم متَّصـلون بقـاريتهم أو حـاضرتهم يـدخلون ويخرجون ويتبادلون وإيَّـاهم المنـافع ويشـتركون معهـم في كثـير مـن العـادات والطِّبـاع، وينفردون دونهم أو دون أكثرهم بالتحرُّر والانطـلاق وإبـاء الضَّـيم والكـرَم والنَّخـوة ومـا يتَّـصل بها من الصِّفات. هؤلاء هم البادية، أو أهل البادية، أو البـدو، أو عـرب الضَّـواحي، أو عرب الأرحاء، أو الشَّـاوية، عـلىٰ تفـاوتٍ يسـير بـين مـدلولات هـذه الألفـاظ بـاختلاف العصور.

أمَّا سكّان الرِّمال والقفار، فهم أهل إبل، لـيس لهـم نَعَـمٌ ولا شـاءٌ ولا خيـل، وهـم ضاربون في تلك الفيافي بعيدون عن العمران، كثيرو التنقُّل والانتجاع، قُساة القلوب غِـلاظ الأكباد جُفاة الطِّباع[1].

وما أحسب أحدًا يشكّ في أثر البيئة الطَّبيعية، والـمناخ، ووسائل المعاش، في أخلاق الناس وسلوكهم وفي تكوين أجسامهم.

ويبدو أن مثل هذه التفرقة معروفة منذ أقدم الأزمنة، فقد أشار الدكتور جواد عـلي إلىٰ ما عرفه اليونـان منهـا، قـال[2]: «... والظـاهر أنّ لفظـة (NOMAS) (NOMADAS)

---

(1) ربّما كان أوضح وصفٍ ينطبق عليهم قول الشاعر المُهَلْهِل:

يُبكَىٰ علينا ولا نـبكي عـلىٰ أحـدِ   لنحنُ أغلـظُ أكبـادًا مـن الإبـلِ

(2) المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام **1: 31** (دار العلم للملايين ببيروت ومكتبة النهضة ببغداد

التي تعني (البدو) لا تؤدّي معنىٰ (SCENITAE) أي سكّان الخيام، إذ فرَّق الكتبة اليونان في مؤلفاتهم بين اللفظتين. وأغلب ظنّي أنّ المراد بسُكّان الخيام: الأعراب المستقرّون بعض الاستقرار، أي الذين عاشوا في مضارب عيشة شبه مستقرة، لهم خيامهم وإبلهم وحيواناتهم علىٰ مقربة من الرِّيف والحضارة. أما الـ(نومادس) (NOMADAS) فقد كانوا قبائل رُحَّلًا يعيشون في البوادي لا يستقرون في مكان واحد متىٰ وجدوا فرصة اغتنموها فأغاروا علىٰ من يجدون أمامهم للعيش علىٰ ما يقع في أيديهم...».

ومع أنّ التفرقة في هذا النصِّ بين الفريقين واضحة المعنىٰ، ومع وجود لفظتين يونانيتين لتدلّ كلّ واحدة منهما علىٰ فريق دون الآخر، فإنّ الألفاظ العربية فيه جاءت متداخلة مضطربة من حيث دلالتها الاصطلاحية، وهو ما حاولنا في هذا البحث توضيحه وتمييزه، لتدلَّ كلّ كلمة في الاصطلاح علىٰ فريق بعينه.

وقد ذهب المفسِّرون في تسمية القبائل التي أرادها الله عز وجل في الآيات التي ذكر فيها «الأعراب» مذاهب صحيحة في جملتها وعمومها، ولكنَّها تحتاج إلىٰ كثير من الأناة والتتبع لتحديد ما أطلقوه إطلاقًا عامًّا، وضبط ما أرسلوا فيه القول إرسالًا.

وقد تنبّه الخازن علىٰ بعض هذا، ففي معرض تفسيره لقوله تعالىٰ: ﴿ **وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ** ﴾ [التوبة: **101**] قال[1]: «ذكر جماعة من المفسِّرين المتأخِّرين كالبَغَوي والواحدي وابن الجوزي أنَّهم من أعراب مُزَيْنَةَ وجُهَيْنَةَ وأشْجَعَ وغِفارٍ وأَسْلَم، وكانت منازلهم حول المدينة، يعني: ومن هؤلاء الأعراب منافقون. وما ذكروه مُشْكِل، لأنّ النبي ﷺ دعا لهؤلاء القبائل ومدحهم. فإن صحَّ

1968م)، وانظر أيضًا ما ذكره في ص**25**.

(1) تفسير الخازن **2**: **256** (المطبعة العامرة الشرفية بمصر **1328**هـ).

نَقْلُ المفسِّرين فيُحْمَل قولُه سبحانه وتعالىٰ: ﴿**وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ**﴾ علىٰ القليل، لأنّ لفظة «من» للتّبعيض، ويُحْمَل دعاء النَّبي ﷺ لهم علىٰ الأكثر والأغلب، وبهذا يمكن الجمع بين قول المفسِّرين ودعاء النبي ﷺ لهم. وأمَّا الطَّبري فإنَّه أطلق القول ولم يعيِّن أحدًا من القبائل المذكورة، بل قال في تفسير هذه الآية: ومن القوم الذين حول مدينتكم أيُّها المؤمنون، من الأعراب منافقون، ومن أهل مدينتكم أيضًا أمثالهم أقوام منافقون».

ونتريث قليلًا عند ما أشار إليه الخازن من دعاء رسول الله ﷺ لبعض تلك القبائل ونورد ما رُوِي عن أبي هريرة نفسه من هذا الدّعاء في موضعين: الأوَّل أورده الخازن، والثاني أورده البَغَويّ، ففي الموضع الأوَّل رُوِي الحديث بالألفاظ التالية [1]: «أرأيتم إن كان جُهَيْنة ومُزَيْنة وأَسْلَمُ وغِفَار خيرًا من بني تميم وبني أسد وبني عبد الله ابن غَطَفان ومن بني عامر بن صَعْصَعة».

وفي الموضع الثاني رُوي الحديث بالألفاظ التالية[2]: «أَسْلَمٌ وغِفارٌ وشيءٌ من جُهَيْنَةَ ومُزَيْنَةَ خير عند الله يوم القيامة من تميم وأسد بن خُزَيمة وهوازن وغَطَفان».

وموطن التريُّث والشاهد أنّ في نصّ الحديث في الموضع الأوَّل «بني عبد الله بن غَطَفان» بهذا التَّحديد والتَّخصيص، وفي نصِّ الحديث في الموضع الثاني «غطفان» بهذا العموم والإطلاق، وفي الموضع الأوَّل ذُكِرتْ «جُهَيْنة» وفي الموضع الثَّاني قُيِّد اللفظ بـ«شيء من جهينة».

وإذا انتقلنا إلىٰ آيات أخرىٰ وردت فيها «الأعراب» نجد الطَّبري في تفسير قوله

---

(1) تفسير الخازن 2: 254.

(2) تفسير البغوي 4: 228 (مع تفسير ابن كثير، مطبعة المنار بمصر سنة 1346هـ).

تعالىٰ: ﴿وَجَاء الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الأَعْرَابِ﴾ [التوبة: **90**] يروي بسنده عن مجاهد، قال: «نفر من بني غِفارٍ، جاءوا فاعتذروا، فلم يعذرهم الله»[1]، ولم يقل «غفار» بإطلاقها.

وفي تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ وَلاَ عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ﴾ [التوبة: **92**] روىٰ الطَّبري بسنده عن مجاهد قال: «هم من مُزَيْنة»، ثم روىٰ بسند آخر عن مجاهد نفسه قال: «هم بنو مقرِّن من مزينة»[2]، ولم يقل في الموضعين«مزينة» علىٰ عمومها.

وليس هنا موضع الاستقصاء، وبحسبنا ما أوردنا للدّلالة علىٰ ما ذهب إليه بعض المفسِّرين من تخصيص «الأعراب» ببطونٍ من القبائل دون بطون، ولنربط هذا بما أشرنا إليه قبل قليل من أنّ القبيلة إذا تعدّدت بطونها لا تحيا جميعها حياة اجتماعية ومعاشية واحدة ولا تقطُن في بيئة واحدة، بل قد يختلف كل بطن منها عن غيره، فيكون أحدها ثابتًا قارًّا في الحضر يسكن المدَر ويزاول التِّجارة أو الزِّراعة، ويكون أحدها باديًا حول الحاضرة مُطيفًا بها قريبًا منها وله خيل ونَعَمٌ وشاء وإبل يرعاها، ويكون غيرهما من القبيلة نفسها بعيدًا عن العمران موغلًا في الصَّحراء، في شَظَفٍ من العيش، كثير التنقل، ليس له إلّا الإبل، هؤلاء هم الأعراب، وإن ورد في كتاب الله أنَّهم حول المدينة، إذ إنّ في شمالي المدينة وشرقيها، غيرَ بعيد عنها، رمالًا وقفارًا يصعب سلوكها يقطنها هؤلاء الأعراب.

ولعلَّنا نوضح طبيعة بعض هذه البلاد بمَثَلٍ من ديار بني أسد الذين ذكر المفسِّرون أنَّهم من الأعراب المقصودين في الآيات الكريمة. قال العامريّ[3]: «العُرَف

(1) تفسير الطبري **14: 417**.

(2) المصدر السابق: **14: 421**.

(3) الحسن بن عبد الله الأصفهاني، كتاب بلاد العرب: **39**، وانظر ياقوت (عرفة) فمنه ومن اللسان (صفر) صححنا «الصَّفراء»، وهي في الأصفهاني: الصفارىٰ.

ببلاد أسد.... بها قِفافٌ ورمال وغير ذلك.. وهن أربع عُـرَف: عُرْفـةَ سـاقٍ، وعُرْفـة صَـارة، وعُرْفة رَقْد، وعُرْفة أعيار... وهنَّ أجارعُ وقِفاف إلّا أنّ كلّ واحدة منها تمـاشي الأخـرىٰ كـما تتماشىٰ حبال الرّمل. وأكثر عشبهن: الشُّقَّارَىٰ، والصَّفراء، والقُلْقُلان، والخُزَامَـىٰ، وهـنَّ مـن ذكور العشب».

وفي التعريف بإحدىٰ هذه العُرَف، وهي عُرْفَـةُ رَقْـدٍ، قـال الأصـمعيّ[1] نقـلًا عـن العامري أيضًا: «رَقْد هضبةٌ مُجْلَنْدَةٌ مطمئنةٌ غير مرتفعة، بين سـاق الفَـرْوَيْن وبـين حُـبْس القَنَان، وهي بأطرافِ العُرَف .. وهي مشرفة علىٰ جبال لأنها فـوق حَـزْمٍ مـن الأرض، وكـلّ هذه الأماكن من بلاد بني أسد».

والـلـه تعالىٰ أعلم.

* * *

(1) ياقوت، معجم البلدان (رقد)، وانظر الأصفهاني، بلاد العرب: **39** - **40** ففيه اختلاف في الألفاظ وأحسبه خطأ مطبعيًا. ومجلندة: صلبة شديدة.

العشرينات والعشرينيّات[*]

(1)

تجري الألسنة والأقلام من حين إلىٰ حين بتعبيرات وألفاظ لا تلبث أن تشيعَ مِن خلال الصُّحف والإذاعات والتأليف شيوعًا يستوقف الحريصين علىٰ سلامة اللغة ونقائها، فإذا هم يُطيلون البحث فيها والطَّواف حولها ليتحققوا من صحّتها، ومن أنَّها جارية مجرىٰ كلام العرب في الاستعمال، أو في القياس، أو فيهما معًا. وما أكثر ما صَدَرَ من كتب في القديم وفي الحديث، بناها مؤلِّفوها علىٰ تَتَبُّع هذه التعبيرات والألفاظ، وبيان ما فيها من خطأ، والتَّنبيه علىٰ الصَّحيح الذي يجب استعماله مكانها[1].

وهذا بابٌ من العلم ظاهرُه اليُسرُ والإغراء بالدخول فيه، وباطِنُه محفوف بالمزالق والمكاره، إذ لا بُدَّ للمتوغّل فيه من أن يكون محيطًا بكلام العرب أو بأكثره، بصيرًا بأساليبهم، عالمًا بشعرهم ونثرهم علىٰ مر العصور وتَعَدُّد البيئات، حافظًا، ذاكرًا، قادرًا علىٰ الاستشهاد وضرب المثل والإدلاء بالحجّة. وأينَ منَ يدَّعي لنفسه كلَّ هذا أو بعضَه؟

ومن أجل ذلك كَثُـرَت الكتب التي ألَّفها أصحابها للردّ علىٰ مؤلفي الكتب

(*) مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد الأول ـ المجلد الأول «صفر **1398** هـ = كانون ثاني (يناير) **1978**م».

(1) وقد ذكرتُ بعض هذه الكتب في الفصل الأول من هذا الكتاب.

السَّابقة، وبيان ما وقعوا فيه من تَسَرُّعٍ إلىٰ التخطئة، وتوضيحِ وجه الصَّواب فيما ظَنّوه وهْمًا أو مخالفًا لكلام العرب.

وكلا الفريقين من العلماء لا يَنتَقِص مِن علم أحدهم أنه أخطأ في اجتهاده، ولا يَعيبُه أنه غاب عنه أمرٌ عرَفه غيره؛ ولهم جميعًا الأجر والثواب إن شاء الله.

وما فَتِئْتُ أطلب هذا الضربَ من الثواب، وأرجو أجْر الاجتهاد، مُلقيًا بدلوي بين الدّلاء في ألفاظٍ شاعت ورأىٰ غيري أنها خطأ، وكنتُ من الذين رأوا صوابها، ونَشَرْتُ بعض ذلك في مجلّة مجمَع اللغة العربية بالقاهرة[1]، وأوردتها في هذا الكتاب.

(2)

وكان الذي قادني إلىٰ هذا الحديث مقالٌ نَشَرَته صحيفة يوميّة[2]، في مصرنا العربية، الحبيبة لقلب كلِّ عربي، كَتَبَه عالِمٌ جليل، عضوٌ في مجمَع اللغة العربية بالقاهرة، معروف بالرويّة والتثُّبت، طالَما أنِسْنا بحديثه وأفَدْنا منه.

وتناولَ في مقاله كلمتين نقتصرُ هنا علىٰ الثانية منهما، ونبدأ بنقل ما كتبه عنها بحروفه، قال: «وثَمَّت كلمة ثانية يستعملها النَّاس في عصرنا علىٰ أنَّها صواب، وهي عريقةٌ في الخطأ، وهي كلمة: العشرينات والثلاثينات والأربعينات، وما إلىٰ ذلك من سائر العقود. ووَجْهُ الخطأ في هذا الاستعمال أنّ هذه الكلمات جموعٌ لعشرينة وثلاثينة وأربعينة، وليست هذه الكلمات في متن اللغة، إذ كانت لا معنىٰ لها. والصَّواب في الاستعمال أن يقول القائل: هذا حَدَثَ في العشرينيّات والثلاثينيّات والأربعينيّات، بمعنىٰ أنه حدث في السنوات المنسوبة إلىٰ العشرين والثلاثين والأربعين وما إليها.

---

(1) الأجزاء **25**، **27**، **29**، **34**.

(2) جريدة الأخبار **21/ 9/ 1977**م، ص **5**، بعنوان «الصَّواب المظلوم».

فالكلمة يجب أن تكون مستعمَلةً علىٰ طريق ياء النِّسبة، وحَذْفُ الياء هـذه خطـأ عريـقٌ في باب الخطأ الذي يكاد يهبط إلىٰ منزلة الخطيئة، لأنّ الفصحىٰ من شـعائر الإسـلام، ولأنّ الحرص علىٰ العربية حرصٌ علىٰ لغة القرآن..».

(3)

ولِحِرصنا جميعًا علىٰ العربيـة، لغـة القـرآن، نسـتأذنُ الأسـتاذ الجليـل في أن نأخـذ بأطراف الأحاديث بيننا، ونستأنف مجالسَ كانت لنا، عَرْفناه فيها مُحِبًّا للحقيقـة والحـقّ، حَفِيًّا بهما، لا يضيق صدره بِردّ أو سؤال أو تصحيح.

ولقد غاب عنّي فهمُ مـا قصـد إليـه مـن قولـه إنّ العشرينـات، بغـير يـاء النِّسـبة، «عريقة في الخطأ» وإنّ «حذف الياء هذه خطأ عريق في باب الخطـأ»؛ فلـم أفهـم معنـىٰ «العراقة» هنا! إنّ الذي يتبادر إلىٰ الذهن من ظاهر اللفظة أنَّها تعني القِدَم في الاستعمال علىٰ هذه الصورة. فهل وَرَدت «العشرينات» وأضرابُها في كلام العرب قديمًا؟ هل جاءت في شعرٍ أو نثرٍ من عصور الاحتجاج اللغوي؟ إن كانت في مثل هـذه العراقـة فـأولىٰ أن نقـول إنَّها «عريقة في الصَّواب»! وإنْ لم تكن قد تَـحَدَّرت إلينا من تلـك العصـور، ففـي أيّ عصر بدأ استعمالها؟ فإن كانت هذه اللفظةُ لم تجْر في الاسـتعمال إلّا في المئـة الأخـيرة أو قبلهـا بقليل، فليس لنا أن نقول عنها إنَّها «عريقة»، لا في خطأ ولا في صواب.

وإن كان المقصودُ من العراقة في الخطأ أنَّها مخالِفَةٌ لطريقة العرب في بناء الكلمـة وفي جمعها، وليس في استعمال هذا الجمع بعينه قديمًا، فـذلك يقودُنـا إلىٰ مسـالك أخـرىٰ من الحديث.

فالعشرينات والثلاثينات والأربعينات ليست بالضرورة «جموعا لعشرينـة وثلاثينـة وأربعينة» التي هي ليست «في متن اللغة، إذ كانت لا معنىٰ لها».

والجمع الذي ينتهي بالألف والتاء، وهو الذي يُسَمّونه جمع مؤنث سالـمًا، ليس دائمًا جمعًا لمؤنث، إذ كثيرًا ما جُمِعَتْ عليه ألفاظ لمذكَّر غير عاقل، إذا لم يكن لهذه الألفاظ جمع تكسير؛ فألفاظٌ مثلُ: حَمَّام، وخَزّان، وسِجِلّ، وقرار، ومُسَوِّغ، تُجمَع علىٰ: حَمّامات، وخزّانات، وسِجِلّات، وقرارات، ومُسَوِّغات؛ وكلُّها في مفردها تدلُّ علىٰ مذكّر غير عاقل. بل استعملوه أيضًا في القديم والحديث لجمع الجمع، للمذكّر العاقل وغير العاقل؛ ففي العربية: رجالٌ ورجالات، وجِمالٌ وجِمالات، وبيوت وبيوتات، وبُيوع وبيوعات، وأهرامٌ وأهرامات. ومفردها مذكَّر.

ثم إذا كنّا قد حَكَمنا بأنّ «العشرينة والثلاثينة ليست في متن اللغة» فإننا كذلك لا بُدَّ حاكمون بأنّ «العشرينية والثلاثينية والأربعينية» ليست كذلك في متن اللغة علىٰ وجه اليقين، ولم يَجْرِ بها لسانُ أحدٍ من العرب في القديم، ونحن نَعْلم أنّ مجْمَعنا في القاهرة قد بَحَث هذه الألفاظ وجموعها، وذَهَبَ إلىٰ ما ذهب إليه الأستاذ الجليل، وعدَّ «العشرينات» وأضرابها خطأ، و«العشرينيات» وأضرابها هي الصواب[1].

ثم إنّ هذه «الياء» المُقْحَمة التي قيل إنَّها للنسبة، مشكلة في التصوُّر والفَهم معًا: فما أظنّ أحدًا مِمَّن يَستعمل هذه الجموع يَصدُر عن تَصَوُّر النسبة إلىٰ مفرداتها؛ وما أظنُّ أحدًا ممن يسمعها أو يقرأها يستقرُّ في فهمه معنى هذه النِّسبة، وإنَّما يريد القائل أن يدلّ دلالة عامّةً علىٰ حقبة زمنية تمتدُّ عشر سنوات، تبدأ بعدد في صورة الجمع، وليس في حقيقتهِ جمعًا، وتتسلسل بعده تسع سنوات تالية، بِوضْعِ عَدَدٍ قَبْلَه بَينَهُما واو العطف. هذه الدلالة العامة علىٰ حقبة زمنية معينة هي التي يَقصدها القائل حين يريد أن

---

(1) في الجلسة التاسعة من مؤتمر المجمع في الدَّورة التاسعة والثلاثين، وفي الجلسة السادسة والعشرين من المجلس في الدورة نفسها؛ وانظر بحث الأستاذ محمد شوقي أمين، وبحث الأستاذ الشيخ عطية الصوالحي في كتاب «الألفاظ والأساليب» إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **1977**م.

يتجنَّب تحديد سنة بعينها، وهي التي يَفْهَمُها السَّامع، ولا يـدور في خَلَـد أحـد مـنهما أن ينسب شيئًا إلىٰ شيء.

فإذا كان لا بُدَّ من استعمال أحد هذين الجمعين، فـإنّ تـرك اليـاء أولىٰ، واسـتعمال العشرينات والثلاثينات والأربعينات، أقرب إلىٰ ذوق العربية وأَدخَلُ في أسـاليبها، وهـو مـا شاع استعماله واستساغه العُرْف.

(4)

ومع ذلك، فقد اعتَسَفْنا الطَّريق وأصبحنا مُنْبَتّين، حـين تَرجَمْنـا ترجمـةً حرفيـة مـا استعملته اللغات الأجنبية من جموع هذه الألفاظ، ثم دخلنا في تيهٍ من الجدل في تخطئة هـذه الـتَّرجمات وتصـويبها، ولم نَرجِـعْ في كـل ذلـك إلىٰ مـا اسـتعمله العـرب منـذ أقـدم عصورهم للدَّلالة علىٰ هذه الألفاظ، متوهمين أنَّها من المعاني العصرية المستحدثة التـي لم تَرِدْ في كلام العرب، علىٰ حين كانوا قد عرفوها وأداروهـا كثـيرًا في كلامهـم منـذ الجاهليـة؛ وهي لفظة العَقْد نفسه ـ بغير جمع ـ مقرونة بالألف واللام، وقد تُـجَرَّدُ مـنهما في الشـعر بخاصة، إذا دلّت القرينـةُ عـلىٰ المعنـىٰ. فقـالوا: العشريـن، والثلاثـين، والأربعـين، إلىٰ آخـر العقود، بدلًا من العشرينات أو العشرينيات وأضرابها. وبحسبنا شواهد معـدودات نـأنس إليها في هذا الحكم وتطمئن إليها نفوسنا:

قال سُحَيْم بن وَثِيل الرِّياحِيّ (جاهلي إسلاميّ)[1]:

ومـاذا يَـدَّري الشُّـعراءُ منّـي	وقـد جـاوَزْتُ رأسَ الأربعـينِ
أخو خمسـينَ، مجتمعًـا أشُـدّي	ونجَّـذني مـداورةُ الشـؤونِ

(1) البيتان من القصيدة الأولىٰ في الأصمعيات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون.

فللأربعين رأسٌ هو حَـدُّها الأعلىٰ، ولها «ذنَـبٌ» هـو حَــدُّها الأدنىٰ، وهــي تــتدرَّج بينهما. فسُحَيْم يَذكر أنه جاوز التاسعة والأربعين من عمره، وهــي رأسُ الأربعـين وحَـدُّها الأعلىٰ، ثم وَضَّحَ ذلك توضيحًا ما بعده من مزيد حين قال: «أخو خمسين».

ويقول دِعْبل الخُزاعيّ (عبّاسي)[1]:

أفيقي مِن مَلامِكِ يـا ظَعينـا   كفــاكِ اللــومَ مــرُّ الأربعينــا

وهذا شبيه بقول سُحَيْم؛ فالأربعون بكلّ سنواتها قد مَرَّت وانقضت، وصار شـاعرنا «أخا خمسين».

وأشهر بيت في هذا المضمار قول عوف بن مُحَلِّم الخُزاعيّ (عبّاسي)[2]:

إنّ الثمـانـــينَ ـ وبُـلِّغْـــتَها ـ   قد أحْوَجَتْ سمعي إلىٰ تَـرْجُمانْ

ومن عَرفَ طريقة العرب في البيان أدركَ أنّ الشاعر هنـا لا يريـد ثمـانين سـنة عـلىٰ وجـه التَّحديـد والتَّخصـيص، لا يتجاوزهـا، ولكنّـه أراد العقـد بمجمـوع سـنواته، فهـو في «الثَّمانين» بين أدنىٰ سنواتها و«رأسها».

وقد ذكرنا أنّ هذه العقود قد تُـجَرّد من الألف واللام في الشـعر بخاصـة إذا دلّـت القرينـةُ عـلىٰ ذلـك. ومِـنْ أطـرف مـا نسْتَشْـهِد بـه عـلىٰ ذلـك، وأعذَبِـه، وأنفَسِـه، قـول الـمِـلَلِيّ[3]:

(1) ديوانه: **148**، تحقيق الدكتور محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت **1962**م.

(2) ترجمته في فوات الوفيات، رقم: **340**، والبيت من شواهد النحو في إعراب الجمل.

(3) من أبيات اطَّلعت عليها في مخطوط كتاب نوادر الهجري، في مكتبة أستاذنا محمود محمد شاكر.

ولقــــد قالـــتْ لأتْــــرابٍ لهـــا	كالْــــمَها يَلْعـــبْنَ في حَجْرَتِهـــا:
«خُذْنَ عنّي الظِّل، ولا يُفْزِعُني»	ومَضَـــتْ تســـعىٰ إلىٰ قُــــبَّتِها
بِنْـــتُ عَـــشْرٍ لم تُعـــانِقْ رَجُــلًا	صُـــوِّرَ البَـــدْرُ عـــلىٰ صـــورَتِها
ولقـــد قَـــبَّلْتُ فاهـــا قُبْلـــةً	كِـدْتُ أَلْقَـىٰ اللــه مـن لَـذَّتِها

ولا أُحِبُّ لنفسي ولا لغيري أن نَعْتَسف الطَّريق ونَقْتَحِم الكلام بغير دليل، ولكنَّ الجوَّ يوحي بأنّ الشاعر لم يقصد إلىٰ تحديد سنّ العاشرة، وإن كان ذلك قد جاز، ولا يزال جائزًا علىٰ نُدرة نادرة، وإنَّما أراد هذه السنَّ التي تزدهر بين العاشرة والتاسعة عشرة، والتي يُطلقون علىٰ من كان فيها من الفتيات والفتيان بالإنجليزية (تِيْنْ إيجرز) teen agers، ونحار في اختيار كلمة عربية مقابلة لها(1).

(5)

وبعد،

فمن أراد طريقة العرب وما ساروا عليه في كلامهم، فأمامه هذا الشعر المُبين، ولْيَقُل: «حَدَث ذلك في العشرين أو الثلاثين أو الأربعين من هذه المئة، أو من هذا القرن»، ولا يخافَنَّ اللبْس؛ فنحن لا نقول: حَدَث ذلك في العشرين من هذا القرن، ونقصدُ سنة **1920**، وإنَّما نُحَدّدُها ونقول، حدث ذلك في سنة عشرين، وليس في العشرين.

---

(1) نبّهني الأستاذ عبد العزيز الرفاعي في رسالة منه إليّ علىٰ أن ابن رشد استعمل لذلك صفة «عَشْرية» في قوله:

مـا لابـنِ سِـتّينَ قادَتْـهُ لغايتِـه	عَشْريّـةٌ فنـأىٰ عنـه تَـبَصُّـرُهُ

ومن أرادَ المخالفة عن استعمالهم الذي ألفوه، وأرادَ أن يُحْـدِثَ كلامًـا جديـدًا، فـلا بأسَ عليه أن يجمع لفظ العقد فيقول: العشرينات والثلاثينات. وقـد وَرَد في كـلام العـرب تثنية العقد:

«قال الأخفش، أخبرني المبرّد قال: أنشدني سليمان بن عبد اللـه بن طـاهر لنفسـه: «وقد مَضَتْ لي عشرونان ثنتان». فقلت له: أيُّها الأمير، هذا لَحْنٌ لأنّ إعرابًا لا يَـدْخُل عـلىٰ إعراب»[1].

وإنكارُ الـمُبَرِّد لا ينصرف إلىٰ تثنية العقد، وإنَّمـا انصرف إلىٰ وجـود إعـرابين: فـالواوُ والنون للرفع في جمع المذكر السَّالم، والألف والنون للرَّفع في المثنّىٰ. ولو قال: لي عشرينـان ثنتان، ما أنكر المبرِّد شيئًا. وإذا جازت التَّثنية علىٰ هذا الوجه جـاز الجمـع. أمَّـا مـا سـوىٰ ذلك، كإضافة ياء النِّسبة قَبلَ الجمع، فشيءٌ تنبو عنه الأسـماع، وتمجُّـه الأذواق، ولـيس مـا يدعو إليه، مَهْما يُـزَيِّنه لنا المزيِّنون بتخريجاتهم.

* * *

(1) المرزباني، الموشح: **357**، المطبعة السلفية بمصر سنة **1343**هـ.

جهود بعض المُحْدَثين في «العامّيّ الفصيح»(*)

لا يدخل في نطاق هذا العنوان تلك الكلمات الفصيحة السَّليمة التي يستعملها العامة في لهجتهم الدَّارجة، مثل ألفاظ: البحر، والنهر، والأرض، والشمس، والكرسيّ، والباب، والرَّغيف، وسواها من الكلمات التي يلفظها العامَّة علىٰ الصَّورة التي يكتبها بها الخاصة. فهي أوضح من أن يُدار عليها بحث.

ولكن الذي يندرج في ثنايا هذا العنوان نوعان من الألفاظ:

الأوَّل: ما اعتراه في نطق العامّة شيء من التَّحريف والتغيير أخرجه عن الصّورة الفصيحة، فابتعد قليلًا أو كثيرًا عن أصله الفصيح أو عن «اللغة العالية»، وإن كانت بعض كتب اللغة قد احتفظت بصيغته التي تجري علىٰ ألسنة العوام، في أيامنا، وأشارت إلىٰ أنَّها لغة، وربما ذكرت اسم القبيلة التي كانت تلك الكلمة من لغتها.

ويكون هذا التحريف أو التغيير في الأصوات وحركات الحروف، كقولهم: عَنْدَك، بفتح العين. فقد جرت الخاصّة علىٰ كسرها، وظنّوا أنّ فتحها من خطأ العامة. علىٰ حين قال الجوهري: فيها ثلاث لغات: فتح العين وضمّها وكسرها، وإن كان ابن هشام قد قال: وكَسْر فائها أكثر من ضمِّها وفتحها. وهذا يعني أنّ كلًا من الضّم والفتح كثيرٌ أيضًا[1]. كما يكون هذا التحريف أو التغيير بوضع حرف مكان حرف

(*) بحث قُدّم إلىٰ مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة، في الدورة السادسة والخمسين **26/2-12/3/1990**م.

(1) ابن الحنبلي الحلبي، بحر العوّام فيما أصاب فيه العوّام: **31**.

كقولهم[1]: شكَيْتُ وحَشَيْتُ بدل شكوت وحشوت. أو باستعمال الثُّلاثي مكان الرّباعي كقولهم: نَصَتَ بدل أنْصَتَ[2]، وعتَقَه في موضع أَعتَقَهُ[3]، وصابه السَّهم بدل أصابه[4]. أو باستعمال بعض الصِّيغ الصَّرفية التي تخالف القياس، كقولهم: فلان أشَرُّ من فلان، بدلًا من شرٌّ منه[5]، وهذا أبيض من ذلك، بدل أنصع بياضًا منه[6]. أو بحذف بعض الحروف للتَّخفيف، كقولهم: وَنا، في مكان وأنا[7]، ومَرَة في مكان امرأة[8]. إلىٰ غير ذلك من صور التحريف والتغيير التي يصعب تصنيفها.

وأكثرها مما له وجه من الصّحة أو نسبة إلىٰ لغة لإحدىٰ القبائل، ولكنَّ الخاصَّة يتجنَّبون استعماله ويؤثرون عليه الفصيح العالي الذي جرىٰ عليه الاستعمال واستقرّ.

ومن التحريف والتغيير ما يكون علىٰ مراحل، فتبتعد اللفظة عن أصلها، ولا يكادُ يُستبان وجه الشَّبَه بينهما، فمن ذلك ما أورده الأزهري قال[9]: «وأمَّا القَرْطَبانُ الذي تقوله العامّة للذي لا غيرةَ له فهو مُغيَّرٌ عن وجهه، قال الأصمعي: الكَلْتَبانُ مأخوذ من الكَلْب، وهو: القيادة، والتَّاء والنون زائدتان. قال: وهذه اللفظة هي القديمة عن العرب، قال: وغيَّرتها العامَّة الأولىٰ فقالت: القَلْطبانُ، وجاءت عامّةٌ سُفْلَىٰ فغيَّرت علىٰ الأولىٰ فقالت: القَرْطَبانُ». ولا تعنينا هذه الكلمة لذاتها، فنحن لا نعرف

---

(1) ابن الحنبلي الحلبي، بحر العوَّام فيما أصاب فيه العوامّ: **27**.

(2) المصدر السَّابق: **19**.

(3) المصدر السَّابق: **80**.

(4) المصدر السَّابق: **50**.

(5) المصدر السَّابق: **61**.

(6) المصدر السَّابق: **41**.

(7) المصدر السَّابق: **397**.

(8) المصدر السَّابق: **31**.

(9) تهذيب اللغة **9**: **406**- **407**. انظر كذلك الدكتور أحمد عيسىٰ: المحكَم في أصول الكلمات العامية.

مدىٰ انتشارها في العاميّة، ولكنَّ الذي يعنينا ما ورد في النصِّ من وجود مرحلتين من مراحل التحريف مرَّت بهما الكلمة، ومن وجود طبقتين للعامَّة تعملان علىٰ التغيير والتحريف حتىٰ تبتعد الكلمة عن أصلها الفصيح.

ومن ذلك أيضًا قولهم: أُمّال. ذكر ابن منظور في اللسان أنّ[1]: «في حديث بيع الثَّمَر: إما لا فلا تَبايَعوا حتىٰ يبدو صلاح الثَّمر. قال ابن الأثير: هذه كلمة ترد في المحاورات كثيرًا... وأصلها: إنْ وما ولا... قال الجوهري: قولهم إما لا فافعل كذا، بالإمالة... قال: ومعناه إلّا يكن ذلك الأمر فافعل كذا. قال: وقد أمالت العرب «لا» إمالة خفيفة، والعوام يشبعون إمالتها فتصير ألفها ياءً، وهو خطأ، ومعناها إن لم تفعل هذا فليكن هذا... وروىٰ أبو الزبير عن جابر: أنّ النَّبي ﷺ رأىٰ جملًا نادًّا فقال: لمن هذا الجمل؟ فإذا فتية من الأنصار قالوا: استقينا عليه عشرين سنة وبه سَخِيمةٌ فأردنا أن ننحره فانفلت منّا، فقال: أتبيعونه؟ قالوا: لا بل هو لك. فقال: إمَّا لا فأحسنوا إليه حتىٰ يأتي أجَلُه. قال أبو منصور: أراد إلّا تبيعوه فأحسنوا إليه... قال أبو حاتم... والعامَّة تقول أيضًا: أُمّا لي، فيضمّون الألف، وهو خطأ أيضًا، قال: والصَّواب إما لا، غير مُمال لأنّ الأدوات لا تمال...». وقال عزّ الدِّين التَّنوخي[2]: «ولا يزال ضمّ الألف من «إمّا» مع إمالة ألف «لا» لغة العامَّة في مصر إذ تقول (أُمّالي)».

ولست أدري أهذه لفظة «أُمَّال» التي لا تزال جارية علىٰ ألسنة العامَّة في مصر، أم أنَّها لفظة أخرىٰ؟ فإن كانت هي إياها فقد تغيَّر نطقها، وأصبحت الآن تلفظ بحذف الألف الأخيرة، وبسكون اللام، مثلما تغيَّر معناها، فأصبحت تدلّ علىٰ عدد من المعاني المتقاربة تختلف عمّا ذكره ابن منظور والتَّنوخيّ.

---

(1) اللسان (لا ـ إما لا).

(2) بحر العوَّام: **16** في الحاشية، والمحكَم في أصول الكلمات العامية: **16**.

والنَّوع الثاني: مايجري علىٰ ألسنة العامَّة ولا تجري به ألسنة الخاصـة ولا أقلامهـم، مع أنَّه من الفصيح الذي انقطع استعماله عند الخاصَّة في الكتابة وبقي دارجًا علىٰ ألسـنة العامَّـة حتىٰ نُسيت نسبته إلىٰ الفصـيح وظُـنّ أنـه مـن العـاميّ الـذي يربـأ الخاصَّـة عـن اسـتعماله في شـعرهم ونـثرهم. وربَّمـا كـان مـن أمثلـة هـذا النـوع الثـاني لفظـة «قُرنـة» المستعملة في بلاد الشام وبعض بلاد مصرَ بمعنىٰ: الزَّاوية، أو الرُّكن، أو ملتقىٰ جـدارَيْن في الحجرة، أو ملتقىٰ شارعين. وهي كلمة فصيحة ذكرتها المعاجم، وليست أجنبية معرّبة كما يظنّ من ذهب هذا المذهب[1]. «فالقُرْنة بالضمّ: الطَّرَف الشَّاخص من كل شيء... وقُرْنـة السَّيف والسِّنان: حَـدُّهما، وقُرْنـة النَّصـل: طرَفـه، وقيـل: قُرْنتـاه ناحيتـاه مِـن عـن يمينـه وشماله... والقُرْنتان: رأس الرحم، وقيل: زاويتاه»[2].

ومثل ثانٍ: لفظة «زنَأ» و«زنَّأ عليه» وهما لفظتان فصيحتان في البنـاء والاسـتعمال، فقد ورد في المعاجم: «زنَّأ عليه: إذا ضيَّق عليه، مثقّلة مهموزة.. وفي الحـديث: أنـه كـان لا يحبّ من الدنيا إلا أزنأها، أي أضيقَها. وفي حديث سعد بن ضَمُرَة: فزنَّأوا عليـه بالحجـارة، أي ضيَّقوا».

وممَّا وقعتُ عليـه أيضًـا مـن الفصـيح الـذي يجـري عـلىٰ ألسـنة العامَّـة ويتجنّبـه الخاصَّة في كتاباتهم ـ غير: القرنة وزنأ ـ ألفاظ منها:

ـ قَمَص، وهي في عامية أهلنا في مصر بالهمزة: أمَص، وتطلق علىٰ الدابّة حين تنفـر أو تتراجع، وكذلك تطلق علىٰ الإنسان إذا أسرع به الغضب وأعرض. وهي لفظة مُعْجمية فصيحة[3].

---

(1) ظنًّا منهم أنها محرَّفة من كلمة corner.

(2) اللسان: (قرن). وانظر كذلك شفيق جبري، بقايا الفصاح، مجلة المجمَع العلمي العربي بدمشق، مج **26**، ج**2**، نيسان (أبريل) سنة **1951**م.

(3) اللسان: (قمص).

ـ نقز، مثل«قَمَص» معنًى ووزنًا[1]، وهي مما يستعمله العامَّة من أهلنا في الأردن. ويقلب أهل المدن القاف همزةً، أمَّا في البادية فيلفظونها كما تُلْفَظ الجيم المصريّة.

ـ ملزَّز، مُلزَّز الخَلْق: مُجْتمِعُه، منضمٌّ بعضه إلىٰ بعض[2]، وهو مما يستعمله العامَّة في مصر، يطلقونه علىٰ الشَّخص المكتنز اللحم، الممتلئ. ولكنَّهم يلفظونه: مُلَزْلَز، بتكرار اللام، ويفخّمون الزَّايين.

ـ طِعْمة، وقد رأيت في تفسير الطَّبري[3]: «وكانت امرأته راعيل امرأة حسناء ناعمة طاعمة، في مُلْك ودُنيا». والعامَّة غالبًا يختصرون اللفظ فيحذفون الألف، فيقول: طَعْمة بدلًا من طاعمة كما يقولون: «فَطْمة» بدلًا من فاطمة. وفي عاميّة أهل مصر «طِعْمة» بكسر الطَّاء في وصف الفتاة للدَّلالة علىٰ رقّتها وعذوبتها. وقد سمَّىٰ العرب: طِعْمة[4].

ـ ليس له طَعْم، وهو مما يكثر في استعمال العامّة ويتجنّبه الخاصة في كتاباتهم، وهو فصيح. «قال أبو بكر: قولهم ليس لما يفعل فلانٌ طَعْم، معناه ليس له لذّة ولا منزلة من القلب... وأنشد:

ألا ما لنفسٍ لا تموت فينقضي   شَقَاها، ولا تحيا حياةً لها طَعْمُ

معناه: لها حلاوة ومنزلة من القلب... يقال: ليس له طَعْم... إذا كان غَثًّا. وفي حديث بدر: ما قتلنا أحدًا به طَعْم، ما قتلنا إلا عجائزَ صُلْعًا. هذه استعارة، أي قتلنا من لا اعتدادَ به ولا معرفة ولا قَدْر...»[5].

---

(1) اللسان: (نقز).

(2) المصدر السابق: (لزز).

(3) **16: 19**.

(4) اللسان: (طعم).

(5) المصدر السابق: (طعم).

ـ دُوْكة: يقال وقعوا في دوكة، أي في اختلاط واختلاف وشرّ وخصومة[1]، وفي اللهجة المصرية بهذا المعنىٰ أو بمعنًى قريب منه.

ـ قرابيس: جمع قُرْبُوس أو قَرَبوس، وهو السَّرْج[2]، وفي مصر يقلبون القاف همزة والسّين زايًا، ويقولون: «قعد في أرابيزه» أي لازمه ولم يفارقه.

ـ زَيْطه: زاط يزيط، والزياط الصياح والمنازعة واختلاف الأصوات[3].

ـ مناقرة: وهي المنازعة ومراجعة الكلام[4]. وفي العاميَّة يقلبون القاف همزة.

ـ هَوْشة: الفتنة والهيج والاختلاط والفساد، وفي حديث قيس بن عاصم: كنت أهاوشهم في الجاهلية[5]. وهي في عامية الأردن وباديته بمعنىٰ الاقتتال.

وقد أكثر القدماء والمُحْدَثون من الكتابة في موضوع هذا العنوان، فأشار إليه بعضهم إشارات عابرة في ثنايا مؤلفاتهم، أو ذكروه في فصول فرعيّة في كتبهم، وأفرده بعضهم بتآليف مستقلة.

وربما كان أقدمَ من نعرف ممن أفرد له كتابًا جعل عنوانه خاصًّا به، ودالًّا عليه، هو ابن الحنبلي الحلبيّ[6] في كتابه «بحر العوَّام فيما أصاب فيه العوامّ».

وأمَّا الذين أشاروا إليه إشاراتٍ عابرة أو عقدوا له فصولًا فرعية في ثنايا مؤلفاتهم

---

(1) اللسان: (دوك).

(2) المصدر السَّابق: (قربس).

(3) المصدر السَّابق: (زيط).

(4) المصدر السَّابق: (نقر).

(5) المصدر السَّابق: (هوش).

(6) محمد بن إبراهيم، توفي في حلب سنة **971** هـ.

فهم الذين ألّفوا كتبًا في «لحن العامة»[1] و«تثقيف اللسان»[2] و«تقويمه»[3] و«إصلاح المنطق»[4] و«أوهام الخواصّ»[5]، وما يشبهها. وهي كتب وُضِعَتْ في أصلها لنقيض ما وضع له الكتاب الأوَّل، فقد حرصت هذه الكتب علىٰ تخطئة ما نطقت به العامَّة، وبيان بُعْدِه عن الفصيح، وذكر الصَّحيح فيه. علىٰ حين نحا ابن الحنبلي نحوًا مغايرًا إذ ألَّف كتابه في تلمّس وجه الصَّواب في لغة العوام وقُرْبِها من اللغة الفصيحة.

ومع ذلك فإنّ كتاب ابن الحنبلي والكتب الأخرىٰ تتفق وتتداخل في مواضع متعددة. ومن أمثلة ذلك أنّ صاحب كتاب «تثقيف اللسان وتلقيح الجنان» عقد في كتابه ثلاثة فصول هي أَدخَلُ في كتاب «بحر العوَّام»، وعناوينها: «باب ما تنكره الخاصة علىٰ العامَّة وليس بمنكر»[6]، و«باب ما جاء فيه لغتان استعمل العامَّة أفصحهما»[7]، و«باب ما العامَّة فيه علىٰ الصَّواب والخاصَّة علىٰ الخطأ»[8]. فكتاب ابن الحنبلي شبيه بهذه الفصول التي تصوِّب بعض ما يقوله العامة وتنسبه إلىٰ الفصيح، وإن تفاوتت درجاته في «الفصاحة».

---

(1) كتاب «لحن العوام» لأبي بكر محمد بن الحسن الزُّبيدي الإشبيلي (ت **379** هـ) تحقيق رمضان عبد التَّواب. والكتاب في لحن العامّة من الأندلس. وكذلك كتاب «ما تلحن فيه العامّة» للكسائي (ت **189**هـ).

(2) كتاب «تثقيف اللسان وتلقيح الجَنان» لابن مكّي الصقلّي (ت **501**هـ)، والكتاب في لحن عامَّة صقلية في عصر المؤلف.

(3) كتاب «تقويم اللسان»لأبي الفرج عبد الرَّحمن بن علي بن الجوزي (ت **597**هـ)، والكتاب في لحن عامة بغداد في عصر المؤلف.

(4) كتاب «إصلاح المنطق» لأبي يوسف يعقوب بن السِّكِّيت (ت **244** هـ).

(5) كتاب «درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ» للحريري (ت **516** هـ).

(6) ص**227**- **237**.

(7) ص**241**.

(8) ص**242**- **246**.

وقد انقسم المُحْدَثون كذلك فريقين: ألّف الفريـق الأوَّل، وأصحابه هـم الأكـثر، في بيان الخطأ فيما جرت به أقلام الكتّاب وألسنة الناس. وألّف آخرون، وهم القلّـة، في بيـان وجوه القربى وصلاتها بين لغة العامَّة واللغة الفصيحة. والفريق الثاني هو الـذي يعنينـا في موضوعنا عن «العامّيّ الفصيح».

وسنقتصر علىٰ ذكر أربعة من رجاله، لتقدُّمهم في هـذا البـاب، وتتـبّعهم لمفرداتـه، وتوالي جهودهم فيـه. وأوّل هـؤلاء الأربعـة: أحمـد رضـا العـاملي[1] الـذي بـدأ بسلسـلة مقالات عنوانها «الغريب الفصيح في العامي» نشرها في «مجلة المجمَـع العلمـي العـربي»، جاءت ثلاث منها بالعنوان السابق[2]، ثم غيَّر العنوان إلىٰ «العامي والفصـيح»، ونشر فيـه عشر مقالات[3]. وقد بدأ نشر هذه السِّلسلة سنة **1926**م وختمها سنة **1948**م. ثم جمع ما نشره في كتاب جعل عنوانه «ردّ العاميّ إلىٰ الفصيح»، فيه ستّون وأربعمئة وألف كلمة عاميّـة.

وربَّما كان من المفيد أن نورد بعض عباراته لنستدلّ بها علىٰ هدفه وأسلوبه، قال في مقدمة المقالات الثلاث الأولىٰ التي جعل عنوانها «الغريب الفصـيح في العـاميّ»: «... لم تخرج العاميَّـة، مع تحريفها وعدم ضبط قواعدها، عن كونها لغة عربية. والتحريـف كان معروفًا باختلاف لغات العرب». ثم قال إنّ العاميّة علىٰ ضروب، ذكر منها عـددًا لا يعنينا منـه في هـذا المجـال إلا اثنـان، هـما: الضرب الثالـث: «ألفـاظ اسـتعملها العـرب وعرفتها العامَّة وقلّ استعمال الخاصـة لهـا فلـم تَشِـعْ بينهـا، وهـو مـا نُعنَـىٰ بالبحـث

(1) عضو المجمع العلمي العربي بدمشق «مجمع اللغة العربية» توفي سنة **1953**م.

(2) مجلد: **6**، ج**10**- **11**- **12**، سنة **1926**م.

(3) مجلد: **22**، ج: **5**- **6** و**11**- **12**، سنة **1947**م، ثم مجلد: **23**، ج: **1**و **2**و **4**، سنة **1948**م.

فيه الآن». والضرب الرابع: «ألفاظ للعرب فيها لغتان أو أكثر أخذت العامَّة ببعضها والخاصة ببعض آخر».

ثم قال: «وقد رأيت في مراجعاتي كلمات في اللغة من الضربين الثالث والرابع قلّ استعمال الخاصّة لها حتىٰ كادت تُعدّ غريبة عندهم ولكنَّها كثيرة الورود في كلام العامَّة، فعُنيت بذكرها وشرحها تذكرةً للباحثين وبُلْغةً للمتأدِّبين»(1).

وقال في مقدّمة مقالاته السَّبع التي جعل عنوانها «العاميّ الفصيح»(2):

«كنت وأنا أعمل في تأليف كتابي متن اللغة، واسمه يدلّ عليه، يعرض لذهني كلمات عاميَّة لها معنىٰ الفصيح الذي أدوّنه، فأعلّق الكلمة العامية علىٰ هامش الصَّفحة. وربَّما كان اللفظ العاميّ هو لفظ الفصيح، ولكن الفصيح غريب والعاميّ مشهور، فأَعُدُّه من الغريب الفصيح في العامي، أو يكون في العامي تحريف قليل أو كثير من قلب أو إبدال فأدلّ عليه، ولم أُعْنَ بالتحريف في الحركات لأنَّها فيما أرىٰ أكثر من أن تحصىٰ بين العاميّ والفصيح. وربَّما كانت العاميّة دخيلة أو مولّدة لم يعرفها الأولون بل عرفت في عصر العباسيين ومَنْ بعدهم، فأذكر ما وصل إليه بحثي فيها القاصر(3) علىٰ الكتب العربية التي بيدي. وربما تراءى لي في بعض ما نسبه الباحثون في الألفاظ المعرَّبة إلىٰ غير العربية وعدّه دخيلًا فيها أنه عربيّ أو يمكن تخريجه علىٰ أنه عربيّ، فأذكر ما تراءىٰ لي فيه، لأنني رأيت أنّ بعضهم أسرَفَ في إلحاق كثير من الكلمات

---

(1) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، مج: **6**، ج: **10**، تشرين الأول (أكتوبر) **1926**م، ص**437 ـ 439**.

(2) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، مج: **19**، ج: **19**، ج: **1**و **2**، كانون الثَّاني (يناير) وشباط (فبراير) **1944**م، ص**59**. وقد أعاد هذه المقدمة بتغيير يسير في بعض ألفاظها في كتابه «ردّ العامي إلىٰ الفصيح».

(3) صحّحها في كتابه «ردّ العامي إلىٰ الفصيح» فجعلها «المقصور»، ص**1**.

العربيّة بالسّريانيّـة أو غيرها من اللغات، مع أنّ إرجاعها إلىٰ أصل عـربي واضـحٌ أو ممكـنٌ علىٰ الأقل، فلا ينبغي والحال هذه جعله دخيلًا مـا دام لعروبتـه وجـه.. وإنَّـه لغنـي عـن البيان أنّ أكثر ما ذكرته من العامي إنَّما هو من الـلـهجة التـي أسـمعها كـلّ يـوم بـل كـلّ ساعة وهي لهجة جبل عاملة وساحل دمشق وما يليـه مـن سـفوح لبنـان». وخـتم كتابـه بقوله[1]: «هذا آخر ما أردنا بحثه من الكلمات العامّيـة وتخريجهـا عـلىٰ الفصـيح، وهـو باب من البحث لم أعهد أحدًا عاناه قبلي علىٰ هذه الطّريقة، وفيه من المشقّة والعنـاء مـا لا يخفىٰ علىٰ الناظر المتأمِّل، ولذلك أعتذر للقرّاء الكرام عمَّا يمكن أن يكون في البحث من السقطات أو التعليل الذي لا يروق لهم أو لبعضهم».

وأمَّا ثاني الأربعة الذين ألّفوا في العـاميِّ الفصـيح، فهـو الـدكتور أحمـد عـيسىٰ[2]، الذي تداخل عمله في الزمن وعمَلَ الأستاذ أحمد رضا العاملي.

ذلك أنّ الدكتور أحمد عيسىٰ أصدر كتابًـا عنوانـه «المحكَـم في أصـول الكلـمات العامّية» سنة **1939**م بعد نشر المقالات الثلاث الأولىٰ للأستاذ أحمد رضا بـثلاث عشرة سنة، وقبل صدور كتابه «ردّ العاميِّ إلىٰ الفصيح» بثلاث عشرة سنة أيضًا. وربَّمـا تبـادلا الاستفادة والتأثر: فمن المستبعد ألا يكون الدكتور أحمد عيسىٰ قد اطّلع علىٰ المقالات الـثلاث الأولىٰ التـي نشرهـا الأسـتاذ أحمـد رضـا في «مجلـة المجمَـع العلمـي العـربي» بدمشق وكلاهما عضوٌ فيه. وكذلك من المستبعد ألا يكون الأستاذ أحمد رضا قد اطّلـع علىٰ كتاب الدكتور أحمد عيسىٰ قبل استمراره في نشر مقالاته السَّبع الأخـرىٰ في مجلـة المجمَـع سـنة **1944**م وصـدور كتابـه سـنة **1952**م. وربَّمـا كـان مـما يـرجّح ذلـك أنّ

---

(1) ص**419**.

(2) عضو المجمع العلمي المصري، والأكاديمية الدولية لتاريخ العلوم بباريس، والمجمع العلمي العربي بدمشق، والمجلس الأعلىٰ لدار الكتب المصرية... توفي سنة **1946**م.

الأستاذ شفيق جبري نشر في مجلة المجمَع[1] مقاله عرَّف فيها بكتاب «المحكَم في أصول الكلمات العامّية». ومن هنا ذهبنا إلىٰ تداخل العملين في الزَّمن وتبادلهما الفوائد.

وممَّا يزيد أمر كتاب «المحكَم في أصول الكلمات العامّية» وضوحًا أن نذكر عبارات من مقدّمته تكشف عن هدفه وأسلوبه، قال[2]: «اللغة العربيّة العامّية التي نتكلمها الآن في مصر ليست بعيدة كل البعد عن العربية الفصحىٰ، وهي تبتعد عن الفصحىٰ في شيئين: الإعراب وتركيب الحروف... علىٰ أنّ أكثر الكلمات العاميّة التي ينفر منها الآن الذَّوق ويستنكرها الحسّ إنّما كانت من أفصح الألفاظ العربية وأدقّها تعبيرًا عما في النّفس [و] مطابقة لمقتضىٰ الحال، وأنّ كثيرًا منها قد استعملت فيه المجازات اللطيفة والاستعارات المستملحة التي تعدّ من أرقىٰ أساليب الفصاحة في الكلام والكتابة، ولقد تكفي نظرة فيما جمعناه وشرحناه للتَّحقق مما ذكرت. وقد يستغرب المتأمل في بعض الكلمات العامية بُعْدَها هذا البعد عن أصلها الفصيح ويستبعد أن تكون بين الكلمتين صلة قرابة سابقة، وإنّ هذا الاستغراب ليزول، وهذا الاستبعاد لينمحي متىٰ علم أنّ التغيير في الكلمات الفصيحة لم يحدث مرة واحدة، بل إنّ هذه الألفاظ قد تعاورتها أدوار من التغيير تناوبتها مرة بعد أخرىٰ، وأنه كان هناك عامّةٌ عليا وعامَّة سفلىٰ أتت بعد الأولىٰ وزادت عليها في تغيير ألفاظ اللغة. قال ابن منظور (المتوفى سنة **711**هـ) في مادة قرطب، وأمَّا «القَرْطَبان» الذي تقوله [العامّة][3] للذي لا غيرة له فهو مُغَيَّرٌ عن وجهه. قال الأصمعي: «الكَلْتَبانُ» مأخوذٌ من الكَلَب وهو[4]

(1) مج: **18**، ج **5** و**6**، أيار (مايو) وحزيران (يونيو) **1943**م، ص**260**- **262**.

(2) المقدّمة: س ـ ف.

(3) سقطت من الأصل وأثبتُّها من اللسان.

(4) في الأصل: «من الكَلْتَبَة وهي»، والتصحيح من اللسان.

القيادة والتاء والنون زائدتان. قال: وهذه اللفظة هي القديمة عن العرب وغيَّرتها العامّةُ الأولىٰ فقالت: «القَلْطَبان»[1]. قال: وجاءت عامةٌ سُفْلَىٰ فغيّرت علىٰ الأولىٰ فقالت: «القَرْطَبان». فيُرىٰ من ذلك أنّ اللفظ العاميّ قد تغير مرتين في دورين غير متباعدين كثيراً من أدوار حياة اللغة. ولقد تيسّر لي جمع الكثير من مفردات العامة وعملت علىٰ تحقيق أصولها وردّها إليها، ورتّبتها في هذا السِّفْر بحسب حروف الهجاء، فذكرت اللفظ العامي أولًا وبجانبه تفسيره عند العوام، ثمَّ أتيت بالأصل الفصيح، وذكرت تفسيره في معجمات اللغة كاللسان والتاج وبَيَّنتُ الحقيقة فيها والمجاز».

ولكن المؤلّف لم يقتصر في عمله علىٰ الألفاظ العامية التي لها أصول فصيحة، بل جمع كثيراً من الألفاظ الدخيلة المعرَّبة وردَّها إلىٰ أصولها اليونانية أو الإيطالية أو الفرنسية أو التركية أو الفارسية أو السريانية، وكل ذلك لا صلة له بموضوعنا عن «العاميِّ الفصيح» ولا بما ذكره في مُقَدِّمته ممَّا اقتبسناه قبل قليل، وإن كان لا يتناقض مع عنوان الكتاب الذي جاء عامًّا في «أصول الكلمات العامّية» دون تقييدها بالأصول الفصيحة.

والكتابان ـ علىٰ غزير نفعهما، وكثرة ما بُذل فيهما من جهد، وطول ما استغرقاه من وقت ـ لا يخلوان من السَّهو في إرجاع بعض الألفاظ إلىٰ غير أصولها، وفي التكلّف الواضح في محاولة ردّ بعض الكلمات إلىٰ أصول لا صلة لها بها. فمن ذلك ما انتقده الأستاذ شفيق جبري في عرضه لكتاب «المحكَم في أصول الكلمات العامّية» قال[2]: «في بعض هذه الكلمات اجتهد الدكتور في ردّها إلىٰ أصولها اجتهادًا لم يظهر عليه أثر

---

(1) في الأصل «قَلْطَبان» دون أل التعريف، وأثبتُّ ما في اللسان.

(2) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، مج: **18**، ج: **5**و **6** أيار (مايو) وحزيران (يونيو) **1943**م، ص**261**- **262**.

الكلفة، وفي بعضها كان اجتهاده عرضة لكثير من الكلفة. من قوله مثلًا في مادة: بَظرَمَت، تقول العامَّة في مصر: بظرمت المسألة أي فشلت، فقد ردّ الدكتور هـذه المـادة إلىٰ «بـرم» الفصيحة فقال: برم بالأمر سئمه، فأقحمت العامَّة فيها الظاء فصارت بظرم. فهـذا اجتهـاد علىٰ ما أعتقد لا يخلو من شيء من التعسُّف. ومن هذا الشكل قوله في مادة: فـزَّ، العامَّـة تقول للرجل الذي تريد طرده: فِزِّ من هنا، فالدكتور ردَّ هذه اللفظة إلىٰ مـادة: فـاز يفـوز فوزًا، وقال: وكأنك تقول للرجل فُزْ، أي انْجُ بنفسك. علىٰ أنه لو رجع في القـاموس المحـيط إلىٰ المادة التي جاءت قبل الفوز بثلاث لفظات لوجد: «فزَّ» بعينها، فمن معانيها: فزَّ فلانًـا عن موضعه فزًّا أزعجه، فالمعنىٰ العامي مطابق للمعنـىٰ الفصـيح لا تباعـدَ بيـنهما، إلّا أنّ العامّة استعملت: فزّ لازمة، وجاءت في اللغة في هذا المقام متعدية، فلـم يبـق وجـه بعـد هذا التَّوضيح لردّ هذه اللفظة العامّيّة إلىٰ: فاز يفـوز فـوزًا... ومـن هـذه الاجتهـادات ردُّه مادة: بعزأ فلوسه إلىٰ: بعثق أي خرج الماء من غائل حوض أو جابية، وقـد ردّهـا أيضًـا إلىٰ مادَّة أخرىٰ وهي: تزعبق الشَّيء من يدي، أي تبذّر وتفرّق. والدكتور في غنى عن هذا كلّه، ففي اللغة يقال: بعزق الشَّيء، فرّقه وبدّده، مثل زعبقه، فقول العامة: بعزأ فلوسه أصـله: بعزق، أبدلوا القاف بالهمزة لا غير!»[1].

* * *

وثالث هؤلاء الأربعة المتقدّمين في هذا الموضوع، المتتبعـين لفرائـده، المنقِّبـين عـن غرائبـه هـو الأسـتاذ شـفيق جـبري[2]. وحقّـه التقـديم وأن يكـون أوّلهـم لشـدّة تحرّيـه

---

(1) صوابها: أبدلوا الهمزة بالقاف.

(2) عضو المجمَع العلمي العربي بدمشق وعميد كلية الآداب فيها، شاعر معروف له ديوان مطبوع، توفي سنة **1980**م.

وتمحيصه، ولعمق استنباطه وجودة ربطه العاميَّ بأصله، وكثرة غوصه على أمّهات كتب التراث واستخراج النصوص منها مستشهدًا بها على صحّة تعبيرات العامّة، غير مقتصر في ذلك على المعاجم وما فيها من دلالات لغوية. وإنَّما أخّرناه وجعلناه ثالثًا لأنه بدأ مقالاته في سنة **1942**م بعد المقالات الثّلاث الأولى للأستاذ أحمد رضا العاملي بستّ عشرة سنة، وبعد صدور الطبعة الأولى من كتاب «المحكم في أصول الكلمات العامية» للدكتور أحمد عيسى بثلاث سنوات.

وقد نشر تسع عشرة مقالة على امتداد سبع وثلاثين سنة كان آخرها في سنة **1979**م. بدأ مقالته الأولى سنة **1942**م، بمقدّمة يوضّح فيها مقصده ويصف طبيعة عنوانه الذي اختاره لمقالاته وهو «بقايا الفصاح». قال(1): «أعني ببقايا الفصاح طائفة من الألفاظ التي استفاضت في العامة وأصلها فصيح، إلّا أنَّها ـ مع تعاقب السنين عليها ـ تباعَدَ عنها فريقٌ من الكتَّاب فذهب وهْمُنا إلى أنها عامية. ولهذه الألفاظ على ما أعتقد قوة غريبة في حياتها، فقد خلَّفها الماضي وتداولتها العامة، فلم تفقد شيئًا من حياتها، على الرغم من اختلاطها بألفاظ أعجمية انحدرت إليها من الأمم التي انبسط سلطانها على هذه البلاد أو على بلاد العرب عامّة، ففي كل بلد من بلاد العرب طوائف من الألفاظ، ولكل طائفة منها حياة قوية. ولقد عُنيت بها من سنين فاجتمع لي مقدار منها أرجع إليه من حين إلى آخر فتنطوي لي أحقاب بعيدة، فأرى في تضاعيف هذه الألفاظ حياة بلد بأجمعه، إذ إنَّها تفصح لي عن ناحية من نواحي الاجتماع أو الاقتصاد أو عن معنى من المعاني النفسية أو المادية أو غير هذا كله... وقد حافظ قسمٌ من هذه الألفاظ على معناه الأوَّل، فلم ينشأ تفاوت في المعنيين: اللغوي والعامي، وقسمٌ منها عدّل بعض التعديل ولكن النسبة بين المعنيين مستحكمة على الرغم من هذا التعديل».

---

(1) مجلة المجمَع العلمي العربي بدمشق، مج: **17**، ج**3**، آذار (مارس) **1942**م، ص**114-115**.

ومن أطرف تحقيقات الأستاذ شفيق جبري وأدقّها وأدلّها على سعة اطلاعه: تــتّبعه لبعض التعبيرات التي تجري عـلى ألسـنة العامـة وإرجاعهـا إلى الفصـيح المـدوّن في كتـب تراثنا، وعدم اقتصاره على الألفاظ والكلمات المفـردة. ومـن أمثلـة ذلـك مـا ذكـره مـن أنّ العامَّة في دمشق تقول[1]: «ما شبعت منه، أي من النظر إليه، إمّا لفرط جماله أو لطفـه، وإمّا لحسن هيأته أو غير ذلك، وقد جاء في ذيل الأمالي ما يـلي: قـال الحجّـاج لثابـت بـن قيس الأنصاري: ارثِ ابني أَبَان [2]، فقال له: إنّي لا أجد به مـا كنـت أجـده بحسـن (ابـن ثابت) قال: وما كنتَ تجد به؟ قال: ما رأيته قطّ فشبعت من رؤيته...».

وكذلك ما ذكره[3] «من قول العامة في دمشق: ركَّبوها عليه، وهم يريـدون بـذلك أنّهم نسبوا إليه كلمة أو مسألة إمّا من باب الافتراء وإمّا من باب الظرف، فإذا قالوا: ركَّبوا عليه كذا أو كذا... أرادوا مرة الافتراء المطوي على شيء من الأذى ومرةً السـخرية المطويـة على شيء من الظرف، جاء في الإمامة والسياسة لابن قتيبة في كـلامٍ عـلى خـروج عـليّ مـن المدينة أنّ أخاه عَقِيلًا كتب إليه كتابًا جاء فيه: وإني خرجتُ معتمرًا فلقيت عائشة، معهـا طلحة والزبير وذووهما وهم متوجِّهـون إلى الـبصرة، قـد أظهـروا الخـلاف ونكثـوا البيعـة وركّبوا عليك قتل عثمان...».

وكذلك ما ذكره[4] من أنّ «تراكيب العامَّة في دمشق: لا تدخل بيني وبينه، وهو مفهوم، وقد جاء هذا التركيب في الأغاني في أخبار إسحق بـن إبـراهيم، فقـد نقـل عـون ابن محمد حديثًا عن إسحق، قال إسحق: لاعبت الفضل بن الربيـع بـالنَّرْد، فوقـع بيننـا

(1) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، مج: **21**، ج:**1**، كانون الثاني (يناير) **1946**م، ص**12**.

(2) صوابها أبانًا، فهي بدل من ابني، وهذه مفعول به لفعل الرثاء.

(3) المصدر السابق: **12**.

(4) المصدر السابق: ص**14**.

خلاف، فحلف وحلفت، فغضب عليَّ وهجرني، فكتبت إليه أبياتًا وعرضت الأبيات عليه فلمَّا قرأها ضحك، وقال: أشدُّ من ذنبك أنك لا ترى لنفسك بذلك الفعل ذنبًا، والله لولا أنني أدَّبتك أدَبَ الرجل ولدَه وأنّ حَسَنَك وقبيحك مضافان إليّ لأنكرتني، فأصلِحِ الآن قلب عَوْنٍ، وكان يَحْجُبه، فخاطبتُه في ذلك، فكلمني بما كرهت، فقلت: أتدخل بيني وبين الأمير أعزّه الله...».

ومن ذلك ما ذكره من أنّ[1] «من التراكيب الفصيحة التي تستعملها العامة قولهم: عليه موعد. وقد جاء في الأغاني في أخبار ابن مِسْجَح ونسبِه، في خلال قصة قصيرة تتعلّق بقبض عامل الحجاز لمال ابن مِسْجَح ونفيه، ما يلي: ثم قال: يا فتيان! هل فيكم من يضيف رجلًا غريبًا من أهل الحجاز، فنظر بعضهم إلى بعض، وكان عليهم موعد أن يذهبوا إلى قينة يقال لها برق الأفق!».

وكذلك ما ذكره[2] من تعبير: «كبسوا بيته... وهو مفهوم، تريد العامَّة بذلك أنَّهم دخلوا بيته وفتَّشوه. وقد جاء في الأغاني في أخبار إبراهيم الموصلي حديث لحمَّاد ابن إسحق عن جدّه إبراهيم قال: فلمَّا ولي موسى الهادي الخلافة استتر جدّي منه ولم يظهر له، بسبب الأيْمان التي حلّفه بها المهدي، فكانت منازلنا تُكْبَس في كل وقت...».

والأمثلة التي جمعها الأستاذ شفيق جبري من تعبيرات العامة واستخرجها من كتب التراث، فأثبت بذلك فصاحتها، أمثلة كثيرة حَسْبُنا منها ما قدّمناه. وجميع مراجعاته وتحقيقاته، في التَّعبيرات وفي الألفاظ معًا، بعيدة عن التكلّف والتزيّد في التَّأويل، بريئة من افتعال صلات غير قائمة بين اللفظ العامّيّ والأصل الفصيح.

---

(1) مجلة المجمع بدمشق، مج**21**، ج**1**، ص**14-15**.

(2) المصدر السابق: ص**15**.

ويحسّ كل من يقرأها صحة مأتاها، وسهولة مداخلها، ودقّة تخريجاتها، وهي بذلك تختلف عن بعض ما ورد في الكتابين السَّابقين، على ما فيهما من جهد دؤوب ومن إصابة في أكثر التعليلات والتخريجات.

وآخر مَنْ نذكرهم في هذه المقالة هو الدكتور عبد الملك مرتاض الذي ألّف كتابًا عن «العامية الجزائرية وصلتها بالفصحى» ذهب فيه إلى: «أنّ البحث في لهجة من اللهجات العامية لا يُعَدّ بالضرورة دعوة إليها، ولا إغراء بإحياء ما اندثر منها، ولا دفعًا إلى استعمالها في الكتابة ـ وإن كنَّا نؤثر أن لا يربأ الكتّاب عن استخدام الألفاظ الفصيحة المستعملة في العامية للتّقريب بينها وبين الفصحى فإن معظم الألفاظ العاميّة الجزائريّة فصيحة، وإنّما أفسدتها العامّة بألسنتها، فأخذت تبتعد عن الفصحى من وجهة أو من أخرى وإنَّما يُعَدّ بحثًا علميًّا قائمًا على التطلُّع إلى المعرفة المجرَّدة إن شئت، وإلى المعرفة الهادفة إن شئت ذلك أيضًا»[1]. وهو يرى وجوب أن يقوم المثقفون «بحملة تفصيحية، ولا أقول تعريبية، لأنّ عامة الجزائريين متعرِّبون من حيث لهجتهم كما سنرى من خلال الأمثلة التي نسوقها، ونشرح أصولها، ونؤول مدلولاتها»[2]. وبعد أن يقطع شوطًا في دراسته يقول[3]: «ومن الأمثلة والشّواهد التي جئنا بها، يمكن لنا أن نستخلص نتيجة هامَّة تتمثل في كون عاميتنا راقية جدًّا، بحيث يستطيع الباحث المحايد النَّزيه أن يضعها في صدر العامّيّات العربية الرَّاقية. فعلى الرغم من الغزوات المتتالية والاحتلالات المتعاقبة لأرضنا، فإنّ اللغة العامّيّة الجزائرية ظلَّت أقرب ما تكون إلى العربية الأصيلة، وأبعد ما تكون من لغات المحتلين القدامى كالرومان

---

(1) العامية الجزائرية وصلتها بالفصحى، المقدمة: **6**.

(2) المصدر السَّابق، المقدمة: **11**.

(3) المصدر السَّابق: **68-69**.

والوندال، والـمحدَثين كالفرنسيـين والإسبان». ويؤكد هذا المعنى أيضًا قولـه[1]: «والـذي يتأمّل هذه الأشعار يجدها ذات أصول فصيحة، وهـي لا تغـترف مـن اللغـات الأجنبيـة قطعًا، بل تستعمل لغة عامية عربية أقرب ما تكـون إلى الفصحى. وهـي ظـاهرة لغويـة رائعة، تدلُّ على أصالة عروبـة هـذا الشعب، وعلى قـوة شخصـيته، وعلى متانـة كيانـه الحضاري». ويعـود إلى تأكيـد مذهبـه في انـتماء عاميـة الجزائـر إلى الفصـيحة بقولـه[2]: «ولعل في هذا القدر من هـذه الطائفـة مـن الأمثـال، مـا يـدلُّ عـلى أنّ الأمثـال الشـعبية الجزائرية تستعمل العربية السليمة في كثير من تراكيبها، وتستمد من أصـولها الصـحيحة. وكل ذلك يزيدنا اقتناعًا بنقاوة عاميّتنا، واقترابها اقترابًا شديدًا من الفصحى».

ونخـتم عرضـنا لهـذا الكتـاب بـالتوقف عنـد كلمـة فيـه اسـتنكرها المؤلّـف واستقبحها، وهي كلمة «بِزَّاف» فقـد كتبهـا عـلى هـذه الصـورة، وقـال[3] إنّ معناهـا «كثير»، وقال: «وهي لـهجة أهل الغرب الجزائري، وهي قبيحـة. وأفضـل منهـا لــهجة المصريـين، لأنّهم يقولـون كِتـير، بالتـاء لا بالثّـاء. و: بِـزّاف، لهجـة أهـل المغـرب الأقصى أيضًا». ثم قال[4]: «... الـلـهجات الجزائرية نفسها تختلف من إقليم إلى إقليم، فنجـد فيها ما هو عالٍ فصيح أو قريب من الفصيح، وفيها مـا هـو ركيـك ضـعيف أو منــبوذ سخيف. أرأيت أنّ: ياسر، المستعملة في الشرق الجزائري، وفي تونس، بمعنى كثير، أفضل بالضرورة من لفظ: بِزَّاف، المستعمل في الغرب الجزائري». فهو لا يتردد في وصف هذه الكلمات بأنها «قبيحة» وفي إدخالها فيما هو «ركيك ضعيف أو منبوذ سخيف» مـن

(1) العامية الجزائرية: **93**.

(2) المصدر السابق: **133-134**.

(3) المصدر السابق: **17**.

(4) المصدر السابق: **29**.

الكلمات، كما أنه لا يتردد في كتابتها، في كل مرّة تتكرر فيها، على الصورة التي نقلناها عنه... ولو أنه كتبها «بالزَّاف» بالألف واللام، إذ إنّ اللام لا تلفظ لأنّ الزاي حرف شمسيّ، لربما ربطها حينئذ بكلمة «بالجُزاف» المعجميّة، التي قال الفيروزأبادي[1] إنّها مثلثة الجيم مثلها مثل: الجُزافة. وفي اللسان: «والجَزْف: الأخذ بالكثرة، وجزف له بالكيل: أكثَرَ، والجُزاف والجِزاف والجُزافة والجِزافةُ: بَيْعُكَ الشيءَ واشتراؤكَهُ بلا وزن ولا كيل... وهو دخيل، تقول: بعته بالجُزاف والجُزافة ... وقول صخر الغَي[2]:

فأَقْبَلَ منه طِوالُ الذُّرَى　　　كأنّ عليهنَّ بيعًا جَزِيفا

أراد طعامًا بيعَ جُزافًا بغير كيل، يصف سحابًا. أبو عمرو: اجْتَزَفْتُ الشَّيء اجْتِزافًا إذا شَرَيْته جِزافًا...» [3]، ولا أدري ـ بعد كل هذا ـ كيف وُصِفتْ في «اللسان» بأنها من الدخيل!!

ونطق الجيم والزاي صعب على العامة، فأسقطوا الجيم، وهكذا بقيت صيغة «بالزَّاف» التي كتبها المؤلف «بزّاف» فانْبَهم أصلها. وإذا كانت الكلمة في المعاجم «بالجزاف» مثلثة الجيم، وإذا كان من صيغها «بالجزافة» و«بالجزيف» فهل يجوز أن نذهب إلى أنّ استعمال العامَّة في مصر لكلمة «بالزّوفة» ـ وهي بالمعنى نفسه ـ هو مثل استعمال المغرب الأقصى والغرب الجزائري لكلمة «بالزَّاف» وهما ينتسبان إلى كلمة «بالجزاف»؟

(1) القاموس المحيط: (جزف).

(2) شاعر إسلامي، كان في العصر الأموي.

(3) اللسان (جزف).

وبعد،

فقد شارك كثيرون آخرون من المُحْدَثين ـ غير هؤلاء الأربعة ـ في دراسة هذا الموضوع، والكتابة عنه، وتتبّع كلماته، وبذلوا الجهد في تلمّس نسبتها إلى أصولها الفصيحة، فيما نشروا من كتب أو مقالات، ولا يزالون يكتبون. وإنَّما اخترنا هؤلاء الأربعة، واقتصرنا عليهم، لأنَّهم من بلاد عربية مختلفة، هي: لبنان، ومصر، وسورية، والجزائر، ولم نختر من القطر الواحد سوى عالم واحد، ثم لأنّ أوّلهم كان أقدم من بدأ الكتابة في هذا الموضوع من المُحْدثين وتسلسل بعده الثلاثة الآخرون، ولكنّ اثنين منهم تداخلا مع الأوَّل في مرحلة من مراحل كتاباتهم، فهما بهذا يندرجان معه في السَّبق والقُدْمة، أمَّا الرَّابع فقد تأخّر عنهم حقًّا، ولكنّ كتابه له قيمة خاصة لأنه يمثل الجناح الغربي للوطن العربي ويعرض عامّية أهله. ولم نقصد إلى الاستيفاء والاستقصاء، وإنّما قصدنا إلى التمثيل والاستشهاد، وقد يقوم القليل أحيانًا مقام الكثير، وقد يغني ضرب المثَل عن التفصيل، وعسى أن يكون فيما قدّمت مَقْنع، والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

كتاب الجَمْهرة لابن دُرَيْد (*)
وأثره في اللغة

«جمهرة اللغة» واحد من ثلاثة وعشرين كتابًا[1] ألَّفها محمد بن الحسن بن دُرَيْد (**223-321** هـ)، طُبِع منها حتى الآن تسعة كتب[2]، وهو أكبر هذه الكتب حجمًا ومن أتَمِّهَا تأليفًا، فبعضها كُرَّاسات ورسائل صغيرة[3]، وبعضها توفي ابن دريد دون أن يتمّه[4]، وبعضها كان تصويبات واستدراكات على كتب قُرِئت عليه[5]، أو إجابات

(*) دراسة ألقيت في ندوة الأديب الشاعر محمد بن الحسن بن دريد التي عقدت في مسقط بسلطنة عمان من **9-1991/11/13**م.

(1) انظر مقدمة عبد السلام هارون لكتاب الاشتقاق: **15-21**، ففيها ثبت مفصَّل بتآليف ابن دريد.

(2) انظر الملحق في آخر هذه الدراسة ففيه ثبت مفصَّل بهذه الكتب التسعة وهذا ما كتبته أولًا ثم اطَّلعت على دراسة للدكتور محمد ناصر صالح الأستاذ بجامعة الجزائر، ألقاها في ندوة ابن دريد، بمسقط **9-1991/11/13**م، ذكر فيها كتابين آخرين مطبوعين لابن دريد، أضفتهما إلى الملحق.

(3) مثل «المجتنى» قال عنه ابن خلكان **4: 324** «وهو مع صغر حجمه كثير الفائدة» وهو مطبوع في **106** صفحات من القطع المتوسط وحروف الطبع كبيرة. ومثل كتابه «الوشاح» الذي قال عنه ابن خلكان أيضًا «صغير مفيد»، ومثل كتابه «الملاحن» المطبوع في اثنتين وستين صفحة من القطع الصغير، وكتابه «وصف المطر والسحاب...» الذي طبع في اثنتين وتسعين صفحة من القطع المتوسط وحروف طباعته كبيرة جدًا. وكتابه «أدب الكاتب» الذي قال عنه ابن النديم: **62** إنه «على مثال كتاب ابن قتيبة ولم يجرده من المسودة فلم يخرج منه شيء يعول عليه.

(4) مثل كتاب «غريب القرآن» الذي قال عنه ابن النديم في الفهرست: **61** «لم يتمه»، وكذلك قال عن كتابه «لغات القرآن» الفهرس: **35** «لم يتم».

(5) مثل كتابه «التوسط»، انظر ما قاله عنه ابن النديم: **62**، والقفطي في إنباه الرواة **3: 97**.

عن أمور سئل عنها فأجاب عنها مـن حفظـه[1]. و«الجمهـرة» أشـهر هـذه الكتـب عنـد القدماء، وإن لم يكن كذلك عند المُحْدَثين. فقد أكْثَرَ القدماء من ذكره ومـن الاقتبـاس منـه والاستشهاد بـه، وتوثيقـه حينًـا، وتضـعيفه وتوهينـه حينًـا آخـر. وتعـرّض للنقـد في ذاتـه وللطعن على مؤلّفه من خلاله، كما كان موضعًا للثناء وسببًا لبيان المنزلة العلمية لمؤلّفـه، على حين لا نكاد نجد أحدًا من المُحْدَثين يرجع إليه في دراساته وبحوثه. وربما كـان سـبب ذلك أن الكتاب لم يكن قد طبع سـوى طبعـة واحـدة في حيـدر أبـاد الـدكن، وقـد بقيـت وحـدها زمنًـا طـويلًا، وكـان مـن العسـير عـلى كثـيرين اقتنـاء تلـك الطبعـة، شـأنها شـأن مطبوعـات الـهند الأخـرى، وأن تلـك الطبعـة «لم تسـتكمل شروط التحقيـق العلمـيّ الدقيق»[2]. وأنّ نَصَّها «مليء بالتحريف وأخطاء الضبط»، وأن ترتيـب موادّهـا وألفاظهـا ترتيبٌ ليس من السهل متابعته. وقد أغنت عنه المعاجم التي أُلّفت بعده، واسـتقت منـه ومن غيره خاصة «لسان العرب» و«القاموس المحيط». وكذلك لا نجد أحدًا مـن المُحْـدَثين خَصّ «الجمهرة» بكتاب أو بحث مستقل. وجميع الذين ذكروه اقتصروا على مـا ورد عنـه في مقدمـة الطبعـة الأولى الـهندية[3] والطبعـة الثانيـة الحديثـة البيروتيـة[4] وإشـارات متفرقة في فصول من كتب عن المعاجم ونشأتها وتطورها[5] وهي في أكثرها نَقْلٌ لما ذكره القـدماء عـن ابـن دريـد وجمهرتـه، وسـنورد نمـاذج منـه، وشرحٌ لترتيـب كتـاب

---

(1) مثل كتاب «ما سئل عنه لفظًا فأجاب عنه حفظًا».

(2) الدكتور رمزي منير بعلبكي، جمهرة اللغة، المقدمة **29**.

(3) في حيدر أباد الدكن **1344-1351**هـ.

(4) تحقيق الدكتور رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايـين، بيروت **1987-1988**م.

(5) مثل: الدكتور حسين نصار، المعجم العربي نشأته وتطوره في مواضع متعددة، وخاصة: **370-400**، دار الكتاب العربي بمصر **1956**م. وأحمد عبد الغفور عطار، الصحاح ومدارس المعجمات العربية: **103-105**، دار الكتاب العربي بمصر **1956**م.

الجمهرة وطريقة مؤلفه. وعلى ما في كل ذلك من فائدة إلا أننا لا نجد دراسة شاملة تتتبع أثر كتاب الجمهرة في اللغة واستفادة مؤلفي المعاجم المعاصرين لابن دريد والتالين له مما في كتابه، واعتمادهم عليه وقبولهم له أو التوقف والشك فيه.

أما القدماء الذين ذكروا ابن دريد وكتاب الجمهرة فأقربهم عهدًا به هو أبو منصور الأزهري (ت **370** هـ) صاحب كتاب «تهذيب اللغة» الذي حشا مقدمته بالطعن على نفر من جلَّة العلماء والأدباء بعد أن عدّد نفرًا ممن رآهم أهلًا للثقة، قال[1]: «وإذْ فرغنا من ذكر الأثبات المُتْقنين... فلنذكر... أقوامًا اتّسموا بسِمَة المعرفة وعلم اللغة، وألّفوا كتبًا أودعوها الصحيح والسقيم، وحشوها بالـمُزَال المفسَد، والمصحَّف المغيَّر، الذي لا يتميز ما يصحّ منه إلا عند النِّقَاب[2] الـمُبَرِّز، والعالم الفطِن، لنحذّر الأغمار اعتمادَ ما دوّنوا، والاستنامة إلى ما ألّفوا، فمن المتقدمين: الليثُ بن المظفَّر الذي نَحَل الخليلَ ابن أحمد تأليفَ كتاب العين جملةً لينفِّقه باسمه...وقد قرأتُ كتاب العين غير مرة... وعُنِيتُ بتتبع ما صُحِّف وغيِّر منه، فأخرجته في مواقعه من الكتاب، وأخبرتُ بوجه الصحة فيه، وبيّنتُ وجه الخطأ... ومتى ما رأيتَني ذكرتُ من كتابه حرفًا وقلتُ إني لم أجده لغيره، فاعلم أنه مُريب، وكُنْ منه على حذر وافحص عنه، فإن وجدتَه لإمام من الثّقات الذين ذكرتُهم في الطبقات[3] فقد زالت الشُّبَه، وإلا وقفتُ فيه إلى أن يَضِحَ أمْرُه... ومن نُظَراء الليث: محمد بن المستنير المعروف بقُطْرُب وكان متّهمًا في رأيه وروايته عن العرب... وممن تكلم في لغات العرب بما حضر لسانَه وروى عن الأئمة في كلام العرب ما ليس من كلامهم: عمرو بن بحر المعروف بالجاحظ، وكان أوتي

---

(1) الأزهري، تهذيب اللغة **1**: **28-41**.

(2) النقاب (بكسر النون وتخفيف القاف): البحاثة الفطن.

(3) يريد من رآهم من الثقات المتقنين الذين ذكرهم قبلًا.

بسطة في لسانه وبيانًا عذبًا في خطابه... غير أن أهل المعرفة بلغات العرب ذَمُّوه، وعن الصدق دفعوه... وأما أبو محمد عبد الله بن مُسْلِم الدِّينَوَرِي[1]، فإنه ألّف كتبًا... وقد تصفّحتُها كلَّها... فأما الحروف التي غلِط فيها فإني أثبتُّها في موقعها من كتابي، ودلّلت على موضع الصواب فيما غَلِطَ فيه. وما رأيت أحدًا يدفعه من الصدق فيما يرويه عن أبي حاتم السِّجزيِّ، والعباس بن الفرج الرِّياشيّ، وأبي سعيد المكفوفِ البغداديّ. فأما ما يَسْتبِدُّ فيه برأيه من معنىً غامض، أو حرف من عِلَل التصريف والنحو مُشكِل، أو حرف غريب، فإنه ربما زلَّ فيما لا يخفى على من له أدنى معرفة، وألفيته يحدس بالظن فيما لا يعرفه ولا يحسنه. ورأيت أبا بكر بن الأنباري ينسبه إلى الغفلة والغباوة وقلة المعرفة، وقد ردّ عليه قريبًا من رُبْع ما ألّفه في مُشْكِل القرآن... وممن ألّف وجمع من الـخُراسانيين في عصرنا هذا، فصحَّف وغيّر وأزال العربية من وجوهها رجلان: أحدهما يسمى أحمد بن محمد البُشتي ويعرف بالخارْزَنْجيّ، والآخر يكنى أبا الأزهر البخاريّ...».

وقد أطلت الاقتباس لأبيّن أنّ الأزهريّ أكثَر من الطعن على بعض من تقدّمه من العلماء، وقد ذكر منهم ابن دريد، قبل حديثه عن الخراسانيين فقال[2]: «وممن ألف في عصرنا الكتبَ فَوُسِم بافتعال العربية، وتوليد الألفاظ التي ليس لها أصول، وإدخال ما ليس من كلام العرب في كلامهم: أبو بكر محمد بن الحسن بن دُرَيْدٍ الأزديّ صاحب كتاب «الجمهرة» وكتاب «اشتقاق الأسماء» وكتاب «المَلَاحِن»، وحضَرْتُه في داره ببغداد غير مرة، فرأيته يروي عن أبي حاتمٍ والرياشيّ وعبد الرحمن ابن أخي الأصمعيّ، فسألت إبراهيم بن محمد بن عَرَفة الملقب بنِفْطَوَيه عنه فاستخفّ به ولم

(1) هو ابن قتيبة.

(2) ص -**31**.

يوثّقه في روايته. ودخلتُ يومًا عليه فوجدته سكران لا يكاد يستمرّ لسانه على الكلام من غَلَبة السُّكْر عليه، وتصفحتُ كتاب «الجمهرة» له فلم أره دالًا على معرفة ثاقبة[1]، وعثرت منه على حروف كثيرة أزالها عن وجوهها. وأوقع في تضاعيف الكتاب حروفًا كثيرة أنكرتُها؛ ولم أعرف مخارجها، فأثبتُّها من كتابي في موقعها منه؛ لأبحث عنها أنا أو غيري ممن ينظر فيه، فإن صحّتْ لبعض الأئمة اعتُمِدتْ، وإن لم توجد لغيره وُقِفتْ، والله الميسر لما يرضاه وما يشاء». ثم قال: «ولم أودع كتابي هذا من كلام العرب إلا ما صحّ لي سماعًا منهم، أو روايةً عن ثقة، أو حكايةً عن خطٍّ ذي معرفة ثاقبة اقترنتْ إليها معرفتي، اللهم إلا حروفًا وجدتها لابن دُرَيْد وابن المظفّر في كتابيهما، فبينت شكّي فيها وارتيابي بها ووقوفي فيها، وستراها في مواقعها من الكتاب»[2].

وشايع نِفْطَوَيْه والأزهري: أبو الحسن الدارَقُطْنيّ (ت385 هـ) الذي سئل عن ابن دريد فقال: «تكلّموا فيه»[3].

وكان ابن جِنّي ممن نحا إلى شيء من هذا، فقال[4]: «وأما كتاب الجمهرة ففيه أيضًا من اضطراب التصنيف، وفساد التصريف، مما أعذِرُ واضِعَهُ فيه لبُعْدِه عن معرفة هذا الأمر. ولمّا كتبتُه وقعتُ في متونه وحواشيه جميعًا من التنبيه على هذه المواضع ما استحييت من كثرته، ثم إنه لما طال عليّ أومأت إلى بعضه وضربت ألبتة عن بعضه».

---

(1) في معجم الأدباء **18: 131** «فلم أرِد لا على معرفة ثاقبة ولا قريحة جيدة».

(2) ص**40**. جاءت عبارة «ووقوفي فيها» في طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة بعد قوله «وستراها في موقعها من الكتاب»، وقدمناها عليها اتباعًا لما ورد في مقدمة تهذيب اللغة التي درسها وحققها أحمد عبد الغفور عطار وطبعها منفصلة.

(3) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد **2: 196**، وأبو البركات الأنباري، نزهة الألباء: **257**، والقفطي، إنباه الرواة **3: 95**، والسيوطي، بغية الوعاة: **1: 77**.

(4) السيوطي، المزهر **1: 93**. ولم أجده في «الخصائص» المطبوع.

(3)

وقد انبرى السيوطي إلى توضيح كلام ابن جِنّي، فقال[1]: «قلت: مقصوده الفسادُ من حيث أبنيةُ التصريف، وذكرُ الموادّ في غير محالّها ـ كما تقدّم في العين ـ ولهذا قال: أعذِرُ واضعه فيه لِبُعده عن معرفة هذا الأمر. يعني أن ابن دريد قصير الباع في التصريف، وإنْ كان طويل الباع في اللغة. وكان ابن جنّيّ في التصريف إمامًا لا يُشَقّ غباره. فلذا قال ذلك».

وحين نقل السيوطي بعض ما قاله الأزهري في ابن دريد ورأْيَ نفطويه فيه، عقّب عليه بما يأتي[2]: «معاذ الله، هو بريء مما رُمِيَ به، ومَنْ طالَعَ الجمهرة رأى تحرّيَهُ في روايته، وسأذكر منها في هذا الكتاب ما يُعْرَف منه ذلك. ولا يُقْبَل فيه طعن نفطويه لأنه كان بينهما منافرة عظيمة، بحيث إن ابن دريد هجاه بقوله[3]:

لو أُنزِل الوَحْيُ على نِفْطَويه ... لكان ذاك الوحيُ سُخطًا عليهْ

وشاعرٌ يُدْعَى بنصفِ اسمِهِ ... مُسْتأهِلٌ للصَّفْعِ في أخدَعَيْهْ

أحْرَقَهُ الله بنصفِ اسمِهِ ... وصيَّرَ الباقي صُراخًا عليهْ

وهجا هو ابنَ دريدٍ بقوله:

ابنُ دُريدٍ بَقَرَه ... وفيه عِيٌّ وشَرَه

ويَدَّعي من حُمقِهِ ... وضْعَ كتاب الجمهرهْ

وهو كتابُ العين إلـ ... ـلا أنه قد غَيَّرَهْ

(1) المزهر **1: 93.**

(2) المصدر السابق **1: 93.**

(3) في نزهة الألباء: **361** أن نفطويه هو الذي بدأ الهجاء: «وهو الذي تعرض بأبي بكر بن دريد ... فأجابه ابن دريد». وفيه اختلاف في رواية الأبيات.

وقد تقرر في علم الحديث أن كلام الأقران في بعضهم لا يقدح».

وكان أبو العباس إسماعيل بن عبد اللـه الميكالي قد عجب من أن يقول أحد مثل هذه الأبيات في ابن دريْد، فقال[1]: «أملى عليّ أبو بكر الدُّريديّ كتاب الجمهرة من أوله إلى آخره حفظًا في سنة سبع وتسعين ومائتين، فما رأيته استعان عليه بالنظر في شيء من الكتب إلا في باب الهمزة واللفيف فإنه طالع له بعض الكتب. قال: وكفاك بها فضيلةً وعجيبةً أن يتمكَّن الرجل من علمه كلَّ التمكُّن ثم لا يَسْلَم مع ذلك من الألسن حتى قيل فيه...» وذكر الأبيات الثلاثة السابقة.

(4)

وليس في الاستكثار من سرد مثل هذه الأخبار كبير غَناء[2]، فالتنافس والتحاسد مما يقع عادة بين الأقران و«المتعاصرين»، وقد رأينا كيف كانت الخصومةُ والمهاجاة بين نِفْطَويه وابن دُريْد سببًا في الانتقاص من ابن دُريْد والطّعن عليه، وكيف حشا الأزهري مقدمة «التهذيب» بمثالب عدد من العلماء، ومنهم ابن دريد، ليكون ذلك سببًا إلى رفع شأن عمله في كتابه «التهذيب». وإذا ما تجاوزنا ذلك وجدنا نفرًا من جِلّة العلماء يثنون أطيب الثَّناء على ابن دريد وكتابه الجمهرة:

فالمسعودي (ت **346** هـ) يقول[3]: «وفي خلافة القاهر باللـه، وهي سنة إحدى

(1) ياقوت، معجم الأدباء **18**: **138**.

(2) انظر ما ذكره القفطي في إنباه الرواة **3**: **312** من المهاجاة والمواقف التي كانت بين المفجَّع وابن دريد، وما ذكره القفطي في إنباه الرواة **3**: **5-6** من التهاجي بين ابن دريد والباهلي. وكذلك انظر ما ذكره السيوطي، بغية الوعاة **1**: **80** من طعن عباد بن عمرو بن الجُلَيْس الكرماني على ابن دريد، ثم انكساره. ولعل هذه القصة هي نفسها التي ذكرها القفطي باختصار.

(3) مروج الذهب **4**: **320**.

وعشرين وثلثمائة، كانت وفاة أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد ببغداد، وكان ممن قد برع في زمننا هذا في الشعر، وانتهى في اللغة، وقام مقام الخليل بن أحمد فيها، وأورد أشياء في اللغة لم توجد في كتب المتقدمين...». ونقل ابن خلكان (ت **681** هـ) كلام المسعودي وعزاه إليه[1].

وأبو الطيب اللغوي (ت **351** هـ) يقول[2]: «وبرع من أصحاب أبي حاتم [السِّجِسْتانيّ] أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية بن حَنْتَم الأزديّ، من أزْدِ عُمان. فهو الذي انتهى إليه علم لغة البصريين، وكان أحفظ الناس وأوسعهم علمًا... وتصدّر في العلم ستين سنة، وإن كانت السنُّ قعَدتْ بنا عن لقائه، فإنا أخذنا عن أكابر من أخذ عنه...».

وابن فارس (ت**395** هـ) يقول في مقدمة معجمه «مقاييس اللغة»[3]: «... وبناء الأمر في سائر ما ذكرناه على كتب مشتهرة عالية، تحوي أكثر اللغة: فأعلاها وأشرفها كتاب أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد، المسمى كتاب «العين»... ومنها كتابا أبي عُبَيْد في «غريب الحديث» و«مصنَّف الغريب»... ومنها كتاب «المنطق»... عن ابن السِّكِّيت. ومنها كتاب أبي بكر بن دُرَيْد المسمى «الجمهرة».... فهذه الكتب الخمسة معتمَدنا فيما استنبطناه من مقاييس اللغة، وما بعد هذه الكتب فمحمولٌ عليها، وراجعٌ إليها، حتى إذا وقع الشيء النادر نَصَصْنَاه إلى قائله إن شاء الله».

وابن فارس هو نفسه الذي يقول في مقدمة معجمه «مجمَل اللغة»[4]: «إني لما

---

(1) وفيات الأعيان **4**: **323**.

(2) مراتب النحويين: **135**-**136**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، الطبعة الثانية **1974**م.

(3) **1**: **3**-**5**.

(4) **1**: **141**.

شاهدتُ كتاب «العين» الذي صنفه الخليل بن أحمد ووعورة ألفاظه وشدة الوصول إلى استخراج أبوابه... ورأيت كتاب «الجمهرة» الذي صنفه أبو بكر ابن دريد قد وفّى بما جمعه الخليل وزاد عليه لأنه قصد إلى تكثير الألفاظ وأراد إظهاره قدرته، وأن يُعلِمَ الناظرين في كتابه أنه قد ظفر بما سقط عن المتقدمين». ولعل في هذا تفسير ما قدمنا من قول المسعودي: «وأورد أشياء في اللغة لم توجد في كتب المتقدمين»، وبذلك لا يكون المقصود من كلام المسعودي التوهين والتضعيف. وربما كان بعض ما يورده من اللغة هو مما لم يعرفه أحد العلماء، فينكر ما لم يعرف، ويطعن على ابن دريد ويتّهمه، على حين يكون ابن دريد قد أخذ ما أورده عن عالم آخر عرف ما سأله عنه. ومن أمثلة ذلك أن ابن دريد سأل أبا حاتمٍ السِّجِسْتانيّ والرِّياشيّ عن اشتقاق «ثاذق» اسم فرس، فلم يعرفاه، فلما سأل أبا عثمان الأُشْنانداني عرفه. وكذلك سأل ابن دريد أبا حاتم عن معنى كلمة في بيت شعر، فلم يعرفه. فلما سأل الأُشْنانداني أجابه[1].

أما ابن النَّديم (ت 438 هـ) فوصفه بقوله[2]: «وكان عالـمًا باللغة وأشعار العرب، قرأ على علماء البصريين وأخذ عنهم، مثل أبي حاتم والرِّياشيّ والتَّوَّزِيّ والزِّياديّ... وله من الكتب كتاب الجمهرة في علم اللغة، مختلف النسخ، كثر الزيادة والنقصان، لأنه أملاه بفارس وأملاه ببغداد من حفظه، فلما اختلف الإملاء زاد ونقص... والباقية[3] التي عليها المعوَّل هي النسخة الأخيرة وآخر ما صحّ من النسخ نسخة أبي الفتح عبد الله بن أحمد النَّحْويّ[4] لأنه كتبها من عدة نسخ وقرأها عليه».

(1) أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء: **203**.

(2) الفهرست: **61**.

(3) في إنباه الرواة **3: 97** «والتامة».

(4) في المزهر **1: 95** «عبيد الله بن أحمد بن محمد النحوي المعروف بجَخْجَخ». وهو كذلك في غيره وإن اختلفت بين «عبد الله» و«عبيد الله»، وضبطه حسين نصار بضم الجيمين (المعجم العربي **2: 374**).

ووصـفه الخطيـب البغـداديّ (ت **463** هــ) بقولـه[1]: «وكـان رأس أهـل العلـم، والمقدَّم في حفظ اللغة والأنساب وأشعار العرب... قال أبـو الحسـن (أحمـد بـن يوسـف الأزرق): وكان أبو بكر [ابن دريد] واسع الحفظ جدًّا، ما رأيت أحفظ منه، كان يُقْرأ عليـه دواوينُ العرب كلّها أو أكثرها فيسابِق إلى إتمامها ويحفظها، وما رأيته قط قرئ عليه ديوان الشعر إلا وهو يسابق إلى روايته لحفظه له».

وأورد ياقوت (ت **622** هـ) بعض ما قدّمنا من آراء وأقوال ذكرها أبو الطيب اللغوي والخطيب البغدادي، وقال[2]: «وروى من أخبار العرب وأشعارها ما لم يَرْوِه كثير من أهل العلم».

ووصف القِفطيّ (ت **646** هـ) الجمهرة بقوله[3]: «وكتابه الجمهرة أشرف كتبه»، وتكرر فيه قوله عن نفر من العلماء أن كل واحد منهم: «روى عن أبي بكر بن دريد وطبقته من الأدباء وأجلّة الأجلاء»[4].

وأعاد ابن خَلّكان (ت **681** هــ) ما قاله سابقوه وأوردنا أكثره، وأضاف[5]: «ولابن دريد من التصانيف الـمشهورة كتاب الجمهرة، وهو من الكتب المعتبرة في اللغة». وذكر عن ابن عُنَيْنٍ الشاعر (ت **630** هـ) ما يلي[6]: «وبلغني أنه كان يستحضر نقل كتاب الجمهرة لابن دريد في اللغة». وأورد قصة طريفة عن كتاب الجمهرة،

---

(1) تاريخ بغداد **2**: **195-196**.

(2) معجم الأدباء **18**: **128**.

(3) إنباه الرواة **3**: **97**.

(4) المصدر السابق **1**: **310**.

(5) وفيات الأعيان **4**: **324**.

(6) المصدر السابق **5**: **14**.

قال[1]: وحكى الخطيب أبو زكرياء يحيى بن علي التِّبْريزيّ اللغوي أن أبا الحسن عليّ ابن أحمد بن علي بن سَلَّك الفاليّ[2] الأديب (ت **448** هـ) كانت له نسخة بكتاب الجمهرة[3] لابن دريد في غاية الجودة، فدعته الحاجة إلى بيعها فباعها، واشتراها الشريف المرتضى أبو القاسم المذكور بستين دينارًا، وتصفّحها فوجد بها أبياتًا بخط بائعها أبي الحسن الفاليّ، وهي:

أَنسْتُ بها عشرين حولًا[4] وبعتُها	لقد طال وجدي بعدها وحنيني
وما كان ظنّي أنني سأبيعها	ولو خلّدتني في السجون ديوني
ولكنْ لضعفٍ[5] وافتقار وصبْيةٍ	صغار عليهم تستهلُّ شؤوني
فقلت ـ ولم أملك سوابقَ عَبْرة ـ	مقالةَ مكويِّ الفؤاد حَزين:
(وقد تُخرجُ الحاجاتُ يا أمَّ مالك	كرائمَ من ربٍّ بهنَّ ضَنينِ)

وزاد السُّيوطيّ في المُزْهرِ[6]: قال: «فأرسلها الذي اشتراها، وأرسل معها أربعين دينارًا أخرى، رحمهم الله». ثم أضاف: «وجدت هذه الحكاية مكتوبة بخط القاضي مجد الدين الفَيْروزأباديّ صاحب القاموس، على ظهر نسخة من العُبَاب للصَّغانيّ، ونقلها من خطه تلميذه أبو حامد محمد بن الضياء الحنفيّ، ونقلتُها من خطه».

---

(1) وفيات الأعيان **3: 316**.

(2) نسبة إلى فالة، بالفاء، وهي بلدة بخوزستان.

(3) في المزهر **1: 95**: «نسخة من الجمهرة بخط مؤلفها، وكان قد أعطي بها ثلاثمائة مثقال، فأبى، فاشتدت به الحاجة، فباعها بأربعين مثقالًا، وكتب عليها هذه الأبيات...».

(4) في المزهر: «عامًا».

(5) في المزهر: «لعجز».

(6) **1: 95**.

ووصف ابن قاضي شُهْبة (ت**851** هـ) الجمهرة بقوله[1]: «وهو كتاب مفيد جمع فيه اللغة، كبير، وهو كتاب جليل جيد».

وقال السّيوطي (ت**911** هـ) عن الجمهرة[2]: «قلت: ظفرتُ بنسخةٍ منها بخط أبي النمر أحمد بن عبد الرحمن بن قابوس الطرابلسيّ اللغويّ، وقد قرأها على ابن خَالَوَيْه بروايته لها عن ابن دريد، وكتب عليها حواشي من استدراك ابن خَالَوَيْه على مواضع منها، ونبّه على بعض أوهامٍ وتصحيفات».

وقد وردت إشارات متعددة في المصادر في ثنايا الحديث عن عناية القدماء بالجمهرة وحفظها وكتابتها واقتنائها:

فمن ذلك ما رواه ابن العَدِيم، قال[3]: «وذكر ابن الصابي في كتاب الوزراء[4] أن ابن العَميد كان يُجلِس المتنبي في دسته ويقعد بين يديه فيقرأ عليه الجمهرة لابن دريد، لأن المتنبي كان يحفظها عن ظهر قلب...».

ومن ذلك ما ذكره القِفْطيّ عن عليّ بن نصر البَرْنِيقيّ قال[5]: «كان نحويًّا لغويًّا فاضلًا، مشهورًا بالأدب، وكتب بخطه الكثير. وكان الناس يتنافسون في خطه وتحصيله، وذلك مستمر إلى زماننا هذا. ولقد رأيت نسخة بخطه من كتاب «الجمهرة» لابن دريد.

---

(1) طبقات النحاة واللغويين: **84**.

(2) المزهر **1**: **95**.

(3) الورقة: **73** نقلًا عن ملحقات «وفيات الأعيان» لابن خلكان، تحقيق الدكتور إحسان عباس **7**: **310**.

(4) هذا الخبر غير وارد في كتاب الوزراء المطبوع.

(5) إنباه الرواة **2**: **323**، وانظر معجم الأدباء **15**: **97** وفيه «الزنبقي» وبغية الوعاة **2**: **211** وفيه «الديبقي». وكان حيًّا في سنة **384** هـ معجم البلدان وإنباه الرواة.

وقد أبيع[1] في تركة الجمّال البَجَليّ البغداديّ المعروف بابن الفضل الكَرْخيّ مدرّس المدرسة الحنفيّة بالقاهرة المُعزّيّة بما مبلغه أربعة وعشرون دينارًا مِصْرِيًّا. ولولا الحياء ممن تعرّض له، وهو مبارك بن منقذ التبريزيّ أحد أمراء الدولة الصلاحية ـ وكان يتولّى الدواوين، وتحت يديه أرزاق المرتزقين بها من جهة السلطان ـ لكان ثمنها قد زاد على ذلك...».

ومن ذلك ما ذكره القِفطي عن ناصر بن محمد بن عليّ البركيّ (ت **468** هـ)، قال[2]: «ورأيت بخطه نسخة من الجمهرة لابن دريد في غاية الصحة والجودة والضبط، ابتاعها عبد العزيز بن هلال الطَّلَبِيريّ[3] الأندلسيّ، من هَمَذان من بيت أبي العلاء الحافظ الهَمَذانيّ، وأحضرها إلى حلب، فرأيتها معه بحلب، ونقلها إلى دمشق، ومات فأبيعت في تركته هناك».

(5)

رأينا فيما تقدّم من نصوص جانبًا من تأثير ابن دريد وكتابه الجمهرة في اللغويين الذين جاءوا بعده. فأبو الطيّب اللغويّ ينصّ صراحةً على أنه أخذ عن ابن دريد بطريق تلامذته وذلك في قوله: «وإن كانت السّنّ قعدت بنا عن لقائه فإنا أخذنا عن أكابر من أخذ عنه».

وكان ابن فارس أكثر تحديدًا حين نصّ على أنه اعتمد في معجمه «مقاييس اللغة» على خمسة كتب «منها كتاب أبي بكر بن دريد المسمَّى (الجمهرة)... فهذه الكتب الخمسة

---

(1) أي: عُرِض للبيع.

(2) إنباه الرواة **3**: **340**.

(3) بفتح أوله وثانيه، منسوب إلى طلبيرة، وهي مدينة بالأندلس.

مُعتَمَدُنا فيما استنبطناه من «مقاييس اللغة»، وما بعد هذه الكتب فمحمولٌ عليها». وكان قد قال قبل ذلك بقليل عن تلك الكتب الخمسة إنها «كتب مشتهرة عالية».

ثم إن ابن فارس أشاد بالجمهرة في مقدمة معجمه «مجمل اللغة» حيث قال: ورأيت كتاب الجمهرة الذي صنّفه أبو بكر بن دريد قد وفّى بما جمعه الخليل وزاد عليه...».

وكان ممن تأثر بالجمهرة ونقل أكثره: الإمام أبو غالب تمَّام بن غالب المعروف بابن التيَّانيّ (ت **436** هـ)، الذي اطّلع على «مختصر العين» لأبي بكر الزُّبَيْديّ فعمل «كتابه العظيم الفائدة، الذي سمّاه بفتح العين، وأتى فيه بما في العين من صحيح اللغة الذي لا اختلاف فيه على وجه... ثم زاد فيه ما زاده ابن دريد في الجمهرة، فصار هذا الديوان محتويًا على الكتابين جميعًا، وكانت الفائدة فيه فصل كتاب العين من الجمهرة... إلا أنّ هذا الديوان قليل الوجود، لم يعرِّج الناس على نسخه، بل مالوا إلى جمهرة ابن دريد، ومُحْكَم ابن سِيده، وجامع ابن القزَّاز، وصحاح الجوهريّ، ومُجْمَل ابن فارس، وأفعال ابن القوطيّة... والكتب التي مالوا إلى الاعتناء بها قد تكلم العلماء فيها، إلا أن الجمهرة لابن دريد أثنى عليه كثير من العلماء، ويوجد منه النسخ الصحيحة المروية عن أكابر العلماء»[1].

وقد صرَّح السُّيوطيّ أنه أخذ من الجمهرة في كتابه المُزْهِر، فقال[2]: «ومن طالع الجمهرة رأى تحرّيَه في روايته، وسأذكر منها في هذا الكتاب ما يُعرَف منه ذلك». وقد أثنى على كتاب الجمهرة في مواضع متعددة من المزهر، ذكرنا بعضها ونضيف إليها

---

(1) السيوطي، المزهر **1: 88-89.**

(2) المصدر السابق **1: 93.**

قوله عنه[1]: «وقال بعضهم: إنه من أحسن الكتب المؤلفة على الحروف، وأصحّها لغة، وقد أخذه أبو علي الفارسي النحوي، وأبو علي البغدادي القالي، وأبو سعيد السيرافي النحوي، وغيرهم من الأئمة».

ومن مظاهر أثر الجمهرة في اللغة أنّ عددًا من العلماء اختصرها، أو استدرك عليها، أو نظَمها، من مثل:

1ـ أبي عمر محمد بن عبد الواحد الزاهد (ت **345** هـ)، الذي كتب «فائت الجمهرة».

2ــ الصاحب بن عَبَّاد (ت **385** هـ) الذي اختصر الكتاب وسماه «جوهرة الجمهرة».

3ـ أبي العلاء المعريّ (ت **449** هـ) الذي ألف «نشر شواهد الجمهرة».

4ـ يحيى بن مُعْطٍ (معطي) بن عبد النور المَغْرِبِيّ الزَّواويّ (ت **628** هـ) وله «نظم الجمهرة»[2].

5ـ شرف الدين محمد بن نصر الله بن عُنَيْن، الشاعر (ت**630** هـ) وله «مختصر الجمهرة»[3].

(6)

وبعد أن ذكرنا أثر كتاب الجمهرة في اللغة واللغويين على وجهٍ من التعميم، آن

---

(1) المزهر **1**: **89**.

(2) ذكره ياقوت في معجم الأدباء في مصنفات يحيى بن معطي النحوي.

(3) انظر: حسين نصار، المعجم العربي نشأته وتطوره **2**: **400**، وقد ذكر أن «كل هذه الكتب مفقودة».

لنا أن نشرح الأمر ونفصّله، ونستوفيه على وجوه محدّدة من التخصيص وضرب الأمثلة.

ونبدأ بأبي منصور الأزهريّ الذي أكثر من الطعن على ابن دريد وجمهرته في مقدّمة معجَمه «تهذيب اللغة». فقد تعرّض هو وكتابه «التهذيب» للنقد من عدد من العلماء، نكتفي بالاستشهاد بواحد منهم هو القِفْطيّ (الوزير جمال الدين أبو الحسن عليّ بن يوسف ت **646**هـ) فقد أطال في نقده له، وذلك في مثل قوله[1]: «وكان رحمه الله ـ مع الرواية ـ كثير الأخذ من الصحف، وعاب هذه العلّة على غيره في مقدمة كتابه، ووقع فيها...» ثم يستدلّ على ذلك بأمثلة متعددة من غلط الأزهريّ في أسماء العلماء وأسماء كتبهم ونسبتها إلى غير أصحابها، ثم يقول[2]: «وهو ـ أي التهذيب ـ كتاب قد اشتمل من لغة العرب على جزء متوفر مع جُسْأة[3] في عبارة المصنف وعجرفية في ألفاظه...».

ومع ذلك نرى أبا منصور الأزهريّ قد نقل من كتاب «الجمهرة» مئات النقول، وأورد أكثرها مستشهدًا بها، قابلًا لها دونما تشكيك ولا تضعيف. وقد أخذ من الجمهرة في الجزء الأول من التهذيب في ثلاثة وأربعين موضعًا، قَبِلها دونما تعليق إلا في تسعة مواضع علق عليها تعليقات مختلفة، كان أخفها قوله[4]: «وقد ذكر ابن دريد الخُعْخُع[5] في كتابه أيضًا، وأرجو أن يكون صحيحًا». ومنها أربعة مواضع علّق عليها

(1) إنباه الرواة **4: 172**.

(2) المصدر السابق **4: 172**.

(3) الجسأة (بضم الجيم) الخشونة.

(4) التهذيب **1: 55**.

(5) الخعخع (كهدهد) نبت أو شجرة. وخع الفهد يخع صاتَ من حلقِهِ إذا انبهر في عدوه.

بقوله[1]: «ولم أسمعه لغيره» أو: «ولم أجد هـذا لغـيره»[2] أو: «ولا أحقُّـه، ولا أدري مـا صحّته، ولم أره لغيره»[3] أو: «وهذا من زيادات ابن دريد»[4]، وليس في كل ذلك مطعن على ابن دريد. وَردَّ كلمتين في موضعين[5] وأورد ما قال إنه الصواب أو الصحيح. ولكنه في موضعين[6] قال عن كلمتين إنهمـا مـن «منـاكيره». أمـا في الموضـعين الأخـيرين[7] فقـد استعمل من الألفاظ ما قد يصلح أن يكون مفتاحًا لكل التعليقات السابقة، ذلك قوله عن لفظتين إنهما «لغة يمانية». ذلك أن ابن دريد أزْديّ يمانيّ قضى في عُمَـان حقبة مـن عمـره، فربما كانت الألفاظ التي توقف عنـدها الأزهـريّ وغـيره، أو شَـكُّوا فيهـا أو أنكروهـا هـي لغات يمانية لم يعرفها هؤلاء العلماء، أو لم يقبلوها. وكـان ابـن دريـد ـ بعـد عُمَـان ـ قـد «تنقل في جزائر البحر»[8]، ومنها «جزيرة ابن عمارة فسكنها مدة ثم صار إلى فـارس»[9] وذلك قبل أن يصير إلى بغداد، وكان من الطبيعي أن يتصل بالعلماء هنـاك، وربمـا بـبعض الأعراب في نواحي عُمَـان، وأن يأخـذ عـنهم ألفاظًـا وأخبـارًا لا يعرفهـا علـماء بغـداد، بـل ينكرون بعضها، ويتهمونه بالاستكثار والتزيُّد.

واستشهد الأزهريّ بـابن دريـد في الجـزء الثـاني في سـبعة عشر موضـعًا، توقّـف في

---

(1) **1: 152**.

(2) **1: 327**.

(3) **1: 479**.

(4) **1: 214**.

(5) **1: 243، 364**.

(6) **1: 135، 351**.

(7) **1: 317، 344**.

(8) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد **2: 195**.

(9) ابن النديم، الفهرست: **61**.

أربعة منها بتعليقات مختلفة، وكان مما قاله في واحد من هذه المواضع[1]: «قال ابن دريد: الدَّثع الوطء الشديد، لغة يمانية. قال: والدَّعث الأرض السهلة... قلت: أرجو أن يكون ما قال أبو بكر محفوظًا، ولا أحُقُّه يقينًا». وهذا التعليق من أبي منصور الأزهريّ يرجّح ما ذهبنا إليه قبل قليل.

ونقل عن ابن دريد في الجزء الثالث في اثنين وستين موضعًا. لم يعقّب على شيء منها بشكّ أو بإنكار سوى في موضع واحد هو قوله[2]: «وقال ابن دريد في كتابه: رجل عُلاهض... قلت: قوله: رجل عُلاهض، منكر وما أراه محفوظًا». أما ما ذكره في موضع آخر من قوله[3]: «وقال ابن دريد: تخطع اسم، قال: وأحسبه مصنوعًا لأنه لا يُعْرَف معناه» فالجملة الأخيرة من كلام ابن دريد نفسه، والظنّ منه وليس من الأزهريّ.

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن ابن دريد كان يروي ألفاظًا يمانية، ما أورده عنه الأزهريّ في ثلاثة مواضع من المواضع السابقة في هذا الجزء، وهي قوله[4]: «وقال ابن دريد: العَزْوُ لغةٌ مرغوبٌ عنها يتكلم بها بنو مَهْرة بن حَيْدان... وكذلك يقولون: يَعزي...»، وقوله[5]: «قال ابن دريد: اليروع لغة مرغوب عنها لأهل الشِّحْر...» وقوله[6]: «وقال ابن دريد: الوَنَع لغة يمانية، كلمة يشار بها إلى الشيء الحقير».

أما في الجزء الرابع فقد استشهد الأزهري بأقوال ابن دريد في اثنين وعشرين موضعًا، مرّ بخمسة عشر منها دون تعليق، وعلق على أربعة منها بقوله إنه لم يسمع

---

(1) تهذيب اللغة 2: 197-198.

(2) المصدر السّابق 3: 264.

(3) المصدر السَّابق 3: 276.

(4) المصدر السَّابق 3: 98.

(5) المصدر السَّابق 3: 182-183.

(6) المصدر السَّابق 3: 321.

بتلك الألفاظ لغيره[1]، وعلق في موضع واحد بقوله على لفظة[2]: «ولعلها لغة، ولا أحفظها لغيره». واشتد في موضع آخر بقوله[3]: «وهذا من مناكير ابن دريد». أما في الموضع السابع فقد نقل عن ابن دريد قوله[4]: «الكَحْب والكَحْم: الحِصْرِم، لغةٌ يمانية».

أما الجزء الخامس من التهذيب فقد ذكر الأزهري فيه ابن دريد في عشرين موضعًا، قَبِلها كلها دون تعليق، ما عدا موضعًا قال فيه عن لفظ ذكره ابن دريد[5]: «قلت: لم أجده لغيره، ولا أَحُقُّه».

وحَسْبُنا هذه الأجزاء الخمسة من «تهذيب اللغة» لأبي منصور الأزهري فإن المضيَّ فيه على هذا النمط لاستخراج المواضع التي استشهد فيها بابن دريد، لا يضيف جديدًا، فالتعليقات التي يذكرها هي نفسها، لا تكاد تتغير. وقد رأينا أنه في الأجزاء الخمسة نقل من ابن دريد في مئة وأربعة وستين موضعًا، لم يردَّ منها ـ في رأيه ـ سوى أربعة. أما المواضع الأخرى فقد قال فيها أقوالًا متقاربة من مثل قوله: «لم أجده لغيره» أو «لم أسمع بها لغيره». وهي عبارات لا تفيد الرفض لتلك الألفاظ، وقد تفيد تفرّد ابن دريد بها دون غيره من علماء بغداد، لكثرة عدد العلماء الذين أخذ عنهم في بلاد أخرى غير العراق، وبعض ما أورده كان من الألفاظ التي يستعملها أهل اليمن ولا يعرفها أهل الشمال.

وقد حَرَصْنا على تتبع هذه الأجزاء الخمسة لأن أبا منصور الأزهريّ أسرف في الطعن على ابن دريد واتهامه بالوضع ـ في مقدمة التهذيب ـ حتى إنه قال كما نقلنا

---

(1) تهذيب اللغة (**4: 391-392** و**401** و**404** و**469**).

(2) المصدر السَّابق (**4: 373**).

(3) المصدر السَّابق (**4: 280**).

(4) المصدر السَّابق (**110/4**).

(5) المصدر السَّابق (**5: 387**).

آنفًا[1]: «وتصفّحت كتاب الجمهرة فلم أره دالًّا على معرفة ثاقبة، وعثرت منه على حروف كثيرة أزالها عن وجوهها، وأوقع في تضاعيف الكتاب حروفًا كثيرة أنكرتها ولم أعرف مخارجها، فأثبتُّها من كتابي في مواقعها منه، لأبحث عنها أنا أو غيري...» ولكننا حين تتبعنا هذه الحروف في المواقع المختلفة من الأجزاء الخمسة الأولى التي ذكر أن ابن دريد أزالها عن وجوهها فأنكرها الأزهري، لم نجدها «حروفًا كثيرة» كما وصفها، بل وجدناها لا تتجاوز أربع ألفاظ عدّها ـ بمقياسه ـ من «مناكير» ابن دريد، على حين نقل في تلك الأجزاء الخمسة مئة وأربعًا وستين لفظة بصيغها ومعانيها عن ابن دريد. وهوما يكشف لنا الأثر الكبير الذي كان للجمهرة في «تهذيب اللغة» مع كثرة طعن الأزهري على ابن دريد، وإن كانت عباراته التي استعملها في «التهذيب» في الحكم على الألفاظ التي نقلها عن ابن دريد أخف كثيرًا من عباراته في الحكم على غيره، مثل قوله[2]: «جميع ما قال الليث في الوعيق والخفيق خطأ... وقد أخطأ فيما فسَّر». ومثل قوله[3]: «قال الليث... وهو منكر». ومثل قوله[4]: «وقال في تفسير البعل من النخل ما هو أطَمُّ من الغلط الذي ذكرناه عن القُتَيْبِيّ...» وقوله[5]: «وروى أبو عمر عن ثعلب عن ابن الأعرابي... قلت: وهما حرفان غريبان لم أسمعهما لغيره» ولم يسلم منه أبو عمرو، قال[6]: «وقال أبو عمرو... ولم أسمع هذا لغيره» وهي عبارة تكررت ـ كما رأينا ـ في حكمه على بعض ما نقل عن ابن دريد. وكذلك لم يسلم منه الفرّاء،

---

(1) تهذيب اللغة: **1: 31**.

(2) المصدر السابق: **3: 31**.

(3) المصدر السابق: **4: 437**.

(4) المصدر السابق: **2: 414**.

(5) المصدر السابق: **4: 164**.

(6) المصدر السابق: **1: 339**.

قال[1]: «وقد قال الفرّاء في بعض كتبه... قلت: ولا أعلمني سمعته مـن العـرب». واشـتدّ على الجاحظ أيضًا في قوله[2]: «وروي عن عمرو بن بحر أنه قال (وذكر كلامه، ثم قـال:) وأنا بَرِيءٌ من عهدته».

ونـنـتقل إلى كتابَيْ: «مقايـيس اللغة» و«مُـجْمَل اللغة». وكنا قد ذكرنا ما أورده ابن فارس في مقدمتي هذين الكتابين من اعـتماده فـيهما عـلى عـدد قليـل مـن الكتـب منهـا «جمهرة» ابن دريد. وقد صنع محقّقا الكتابين لهما فهارس متعددة، منها فهـرس للأعـلام. ولكنهما لم يثبتا المواضع التي ورد فيها ذكر ابن دريد. فمحقّق «مقايـيس اللغة»[3] أشـار إلى أن «ما ورد بعده نقط هكذا (...) فهو مما تكرر ذكـره أكـثر مـن **400** مـرة في الكتـاب فاكتفيت بذكر اسمه تنبيهًا على ذلك»[4] وقال محقّق [5] «مجمَل اللغة»[6]: «ولم نذكر الأعلام التي تكررت أكـثر مـن **100** مـرة، منعًـا للتطويـل، وتلـك الأعـلام هـي: الأصـمعي، والخليل، وابن دريد».

فإذا عدنا إلى «مقايـيس اللغة» وتتبعنا ما ورد في الأجزاء الثلاثة الأولى[7] مـن ذِكْر ابن دريد والجمهرة وجدنا ذكر ابن دريد تكرر فيها مئة وثمانيًا وأربعين مـرة: في الجزء الأول أربع وسبعون مرة، وفي الثاني سبع وعشرون، وفي الثالـث سـبع وأربعـون.

---

(1) تهذيب اللغة: **1: 55.**

(2) المصدر السابق: **1: 55- 56.**

(3) هو الأستاذ عبد السلام هارون رحمه اللـه تعالى.

(4) مقايـيس اللغة **6: 349.**

(5) هو الشيخ هادي حسن حمودي.

(6) مجمل اللغة **5: 183.**

(7) هو في ستة أجزاء، والسادس أكثر من نصفه قليلًا فهارس.

ومع ثناء ابن فارس على كتاب «الجمهرة» الذي وصفه مع أربعة كتب أخرى بأنها «كتب مشتهرة عالية» وقال أيضًا: «فهذه الكتب الخمسة معتمَدنا فيما استنبطناه مـن مقـاييس اللغة، وما بعد هذه الكتب فمحمول عليها وراجع إليهـا...» غـير أنـه توقـف عنـد ألفـاظ بعينها وعلّق عليها تعليقات متباينة. منها ما يفيد التشكيك الخفيف كقوله[1]: «فإن كان ما قاله ابن دريد صحيحًا...» وقوله[2]: «فأما أبو بكر فإنه ذكر ما أرجو أن يكون صحيحًا، وأُراه قد أملاه كما ذكره حفظًا...»، ومنها ما هو أشدّ من ذلك كقوله[3]: «قال ابـن دريـد [وذكر كلامه، ثم قال] وهذا من أعاجيب أبي بكر». ومنها ما يفيد ترجيح قول ابـن دريـد، مثل قوله[4]: «... فأما قولهم لصاحب الصوت إنه لحسن الجِرْم، فقال قوم: الصوت يقـال له الجِرْم. وأصحُّ من ذلك قـول أبي بكـر بـن دريـد إنّ معنـاه حُسْـنُ خـروج الصـوت مـن الجرْم...» وقوله[5]:«وكـان ابـن دريـد يقـول [وذكـر كلامـه، ثـم قـال] ولعـل هـذا أصحّ القولين». وذكر في أربعة مواضع[6] نقلًا عن ابن دريد أن ما أورده «لغة يمانية».

أما «مجمَل اللغة» فسنقتصر فيه على الجزئين الأولين من أجزائه الأربعة[7]، خشية التكرار الذي لا يضيف جديدًا. وقد ذكـر ابـنُ فـارسٍ في هـذين الجـزئين ابـنَ دريدٍ في ستة وسبعين موضعًا، ذكره في الجزء الأول ستًا وثلاثين مرة، وفي الجزء الثـاني

---

(1) مقاييس اللغة **1: 257** و **3: 385.**

(2) المصدر السابق: **1: 461 – 462.**

(3) المصدر السابق: **2: 177**، وانظر **3: 195.**

(4) المصدر السابق: **1: 445-446.**

(5) المصدر السابق **2: 416**، وانظر **3: 347** و**472- 473.**

(6) المصدر السابق **1: 401** و**405/ 2: 401** و**435.**

(7) الجزء الخامس فهارس.

أربعين مرة. وليس في هذين الجزئين موضع واحد من الأقوال التي نقلها عن ابن دريد توقّف عنده ابنُ فارسٍ توقّفَ المتشكّك أو الرافض، إلا في موضع واحد نقل فيه كلامًا عن ابن دريد ثم قال[1]: «فهذا خلافُ ما قاله الخليل، والقول قول الخليل». ولكنه أورد في تسعة مواضع[2] ألفاظًا عن ابن دريد قال إنّ أهل اليمن يقولونها، أو هي لغة يمانية، أو ما يشبه ذلك من تعبيرات. وهذا يعود بنا إلى ما كُنّا ذكرناه من رواية ابن دريد لألفاظ يمانية ربما كانت مما لم يروه علماء العراق، ولذلك «تكلّموا فيه»، واتهموه بـ«افتعال العربية، وتوليد الألفاظ التي ليس لها أصول، وإدخال ما ليس من كلام العرب في كلامهم».

(7)

واستفاد نفر ـ من غير أصحاب المعاجم ـ من ابن دريد والجمهرة في ضبط الأعلام، منهم ابن خَلِّكان الذي نقل في سيرة باديس الصُّنْهاجي مايلي[3]: «وقال ابن دريد: صُنهاجة بضم الصاد، لا يجوز غير ذلك، وأجاز غيره الكسر، والله أعلم». ونقل في سيرة يزيد بن عمر بن هبيرة ما يلي[4]:

«قال ابن دريد: مُعَيّة (جد يزيد) تصغير مِعًى، وهو الواحد من أمعاء البطن. وقد ردّوا على ابن دريد هذا القول، فقالوا: بل صوابه أنه تصغير معاوية».

ونعود إلى المعاجم وكتب اللغة، ونختم هذه الدراسة بالحديث عن الجزء الأول من «لسان العرب» وعن كتاب «المزهر في علوم اللغة وأنواعها».

---

(1) مجمل اللغة **2**: **399**- **400**.

(2) المصدر السابق **1**: **383** و**446** في لفظين/**2**: **177** و**192** و**385** و**417**.

(3) وفيات الأعيان **1**: **266**.

(4) المصدر السابق: **6**: **313**.

أما ابن منظور محمد بن المُكَرَّم (ت **711** هـ) فقد نقـل عـن ابـن دريـد في أربعـة وأربعين موضعًا في الجزء الأول من لسان العـرب، كـان ينقـل في مواضـع ويكتفـي بالنقـل وحده دون تعليق، وكان ينقل في مواضع أخرى ويذكر رأي علماء آخرين فيما ينقل:

من ذلك قوله[1]: «والحَلاءة: أرض، حكاه ابن دريد، قال: وليس بِثَـبْتٍ، قـال ابـن سِيده: وعندي أنه ثَبْت». وقد أورد ابن دريد ذكر هذه اللفظة في موضعين من الجمهـرة، الأول قوله[2]: «والحلاة أيضًا: أرض تنبت البقل، لغة يمـانية». والآخر قولـه[3]: «والحـلاة الأرض الكثيرة الشجر، بغير همز، وليس بثبـت». ونلحـظ أن الشـكَّ الـذي أشـار إليـه ابـن منظور هو شكٌّ من ابن دريد، وأن ما في الجمهـرة نـصٌّ صريـح عـلى أنهـا «الحـلاة» بغـير همز، على خلاف ما ورد في اللسان، وأن ابن دريد ذكر في أحد الموضعين أنها يمانية.

ومن ذلك أيضًا ما ورد في اللسان عن الخبـاء[4]: «قـال ابـن دريـد[5]: أصـله مـن خبأت، وقد تخبّأت خِباء. ولم يقل أحد إنّ خِبـاءً أصـله مـن الهمـز إلا هـو، بـل قـد صُرِّحَ بخلاف ذلك».

ومع أن ابن منظور نقل في الأجزاء الخمسة عشر مـن معجمـه «لسـان العـرب» عن ابن دريد في «**764**» سبعمئة موضع وأربعة وستين موضعًا[6]، فإن من العجب أنه

---

(1) اللسان (حلأ).

(2) الجمهرة: **572**.

(3) المصدر السابق: **1052**.

(4) اللسان (خبأ).

(5) انظر الجمهرة: **1018**.

(6) يذكره في بعضها باسمه «محمد بن الحسن»، وفي بعضها بكنيته «قال أبو بكر»، وفي بعضها بابن دريد وهو الأكثر، فقد بلغت هذه المواضع **628** موضعًا.

لم يشر إليه من جملة مصادره في مقدمة معجَمه، واكتفى بالإشارة إلى «التهذيب» للأزهري، و«المحكَم» لابن سيده، و«الصحاح» للجوهري، وحواشيه لابن برِّيّ، و«النهاية» لابن الأثير، وأثنى على هذه الكتب ثناء مستطابًا، وخلط ثناءه بالنقد والقدح وإظهار ما في الكتب من جوانب النقص. ثم قال عنها[1]: «فليعتدَّ من ينقل عن كتابي هذا أنه ينقل عن هذه الأصول الخمسة، ولْيَغْنَ عن الاهتداء بنجومها فقد غابت لما أطْلَعْتُ شَمْسَهُ». ولكن ابن حجر تنبه إلى ما أغفله ابن منظور في مقدمته فقال[2]:

«وجمع في اللغة كتابًا سماه لسان العرب، جمع فيه بين التهذيب والمحكَم والصحاح والجمهرة[3]...»، وكذلك أشار السيوطي إلى الجمهرة في قوله عن ابن منظور[4] إنه «صاحب لسان العرب في اللغة، الذي جمع فيه بين التهذيب والمحكَم والصحاح وحواشيه والجمهرة والنهاية»، فهذه ستة بزيادة واحد على ما نصّ عليه ابن منظور نصًّا صريحًا حين ذكر أنها أصول خمسة.

وأما السيوطي فقد مرّ بنا أنه صرَّح بالأخذ من الجمهرة في كتابه المزهر، قال[5]: «ومن طالع الجمهرة رأى تحرِّيَه في روايته، وسأذكر منها في هذا الكتاب ما يُعرَف منه ذلك». وقد وفى بما ذكر، فأورد نقولًا في ما يزيد على مئة موضع من الجزء الأول من المزهر ملأت عشرات الصفحات: عن «قبائل العرب العاربة»[6]، و«مقابلة الألفاظ

---

(1) مقدمة لسان العرب **1: 8.**

(2) الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة **6: 15.**

(3) ذكر المصحح في الحاشية مايلي: «هامش ب: والنهاية وحاشية الصحاح، وليس عنده الجمهرة».

(4) بغية الوعاة **1: 248.**

(5) المزهر **1: 93.**

(6) المصدر السابق: **1: 31.**

بما يشاكل أصواتها من الأحداث»[1]، «وعدّة أبنية الكلام»[2]، و«معرفة ما رُوي من اللغة ولم يصحّ ولم يثبت»[3]: ونَفْيُ صحته وثبوته واردٌ في الجمهرة نفسها وليس من الاستدراك عليها، و«بعض أمثلة المُرْسَل»[4]، و«أمثلة من معرفة الأفراد»[5]، وهو ما انفرد بروايته واحد من أهل اللغة ولم ينقله أحد غيره، و«أمثلة من الألفاظ المصنوعة»[6]، و«متى تَثْقُل الحروف على اللسان»[7]، و«أحسن الأبنية»[8]، و«أمثلة لرُتَب الفصيح»[9]، إلى غير ذلك من عشرات المواضع وعشرات الصفحات، واستقصاؤها لا يزيدنا فائدة في هذه الدراسة، فما ذكرناه يدلّ على الباقي ويغني عنه.

(8)

يتَّضح من كل ما تقدّم أنّ «جمهرة اللغة» لابن دريد نال حظًّا وافرًا من الشهرة عند القدماء، واعتمد عليه أصحاب المعاجم وعلماء اللغة الذين عاصروا ابن دريد أو جاؤوا بعده حتى عصر السيوطي في القرن العاشر الهجري ونقلوا منه قدرًا صالحًا في معاجمهم وكتبهم، وكانوا ـ في بعض ما نقلوه ـ يتوقفون فيه ويتشككون، ولكنهم ـ في الغالب الأعمّ ـ كانوا يقبلونه ويرون في ابن دريد العالم الثقة المأمون الذي لم ينتقص من

---

(1) المزهر: **1: 51-53.**

(2) المصدر السابق: **1: 71-74.**

(3) المصدر السابق: **1: 103-108.**

(4) المصدر السابق: **1: 125.**

(5) المصدر السابق: **1: 129و 131و132و136.**

(6) المصدر السابق: **1: 182.**

(7) المصدر السابق **1: 191-192.**

(8) المصدر السابق **1: 194- 197.**

(9) المصدر السابق: **1: 212.**

منزلته العلمية قدحُ بعض معاصريه وأقرانه وبعض من نقل عنهم ممن تلاهم، ويـرون في الجمهرة أصلًا ثابتًا من أصـول اللغـة يسـتحق أن ينـبري نفـر مـنهم للـدفاع عنـه وتفنيـد المطاعن التي صوَّبها بعضهم إليه، وتأويل بعض ما قيل فيه مما قد ينبهِمُ قصد قائله. وقد أكثرنا من الإشارة إلى ما في عدد من المعاجم وكتب اللغة من النقـول عنـه وإلى عـدد مـن المواضع التي اقتبس فيها أصحاب تلك المعاجم والكتب منه، ليكون ذلك شاهدًا دالًّا عـلى قيمة معجم «جمهرة اللغة» وأثره فيمن عاصره وجاء بعده مـن مـؤلفي المعـاجم وكتـب اللغة، وهي قيمة كبيرة وأثر بالغ، لا يقلّان عما كان من قيمة وأثر للمعـاجم التـي حـاول أصحابها النيل منه، وأصبح لذلك واحدًا من خمسة «كتب مشتهرة عالية» كما وصفه ابـن فارس في معجَمه «مقايـيس اللغة».

* * *

كتب ابن دُرَيْد

1ـ جمهرة اللغة، طبعت في حيدر أباد الدكن بالهند من سنة **1344** إلى سنة **1351**هـ في ثلاثة مجلدات، بعناية الشيخ محمد السورتي وفريتس كرنكو «سالم الكرنكوي»، وقد ألحقا بها مجلدًا رابعًا للفهارس. ثم طبعت في سنة **1987**م بتحقيق الدكتور رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين ببيروت، في ثلاثة مجلدات، شغلت الفهارس أكثر الجزء الثالث.

2ـ الاشتقاق، حققه وستنفيلد، جوتنجن **1854**م، ثم حققه عبد السلام هارون، نشر الخانجي بمصر **1958**م.

3ـ المجتنى، دارالمعارف النظامية، حيدر أباد ـ الدكن بالهند **1342**هـ بعناية كرنكو، ثم أعادت طبعه دار الفكر بدمشق **1399**هـ = **1979**م، وقال أصحاب الدار في مقدمة هذه الطبعة، بعد أن أشاروا إلى الطبعة السابقة، ما يلي: «واتجهت نيتنا إلى إعادة طبعه بمزيد من التحقيق العلمي يتَّفق مع أهميته، ورحنا نعدُّ العدة لذلك، ثم بدا لنا اعتماد طبعة حيدر أباد الدكن، وقد بذل السيد هاشم الندوي، جزاه الله خيراً، في تحقيقها وإخراجها ما بذل. فحافظنا على النصّ كما جاء في هذه الطبعة محافظة تامة. وقام الأستاذ محمد الدالي مشكورًا بضبط نصوصه، والتنبيه إلى بعض ما فرط ممن أخرجه أو نسخه، من تصحيف أو تحريف في بعض المواضع، فما ظهر له صوابه صحَّحه وأشار إليه، مع بعض التعليق في حواشي الكتاب بين قوسين». المقدمة **5-6**.

4ـ الملاحن، نشره وليام رايت، ليدن **1859**م، ثم توربيكي، جوتا **1882**م، ثم سركيس في مصر **1323**هـ، ثم صحّحه وعلّق عليه إبراهيم اطفيّش الجزائري، المطبعة السلفية بمصر **1347**هـ.

5ـ وصف المطر والسحاب وما نَعَتَتْهُ العرب الرُّوَّاد من البقاع، حققه وليام رايت، ليدن **1859**م ضمن مجموعة «جُرْزة الحاطب وتحفة الطالب». ثم حققه عز الدّين التنوخي، منشورات المجمَع العلمي العربي بدمشق **1382**هـ = **1963**م.

6 ـ السرج واللجام، حققه وليام رايت، ليدن **1859**م ضمن مجموعة «جُرْزة الحاطب وتحفة الطالب».

7ـ القصيدة المقصورة، وقد طبعت مرارًا: مفردة ومع شروحها، في أوربا وفي مصر ثم في بيروت. وربما كانت أقدم طبعاتها تلك التي طبعت في إيطاليا سنة **1773**ثم سنة **1776**م، وأحدثها الطبعة التي حققها أحمد عبد الغفور عطّار بعنوان «الفوائد المحصورة في شرح المقصورة» تأليف محمد بن أحمد بن هشام اللخميّ، نشر دار مكتبة الحياة ببيروت **1400**هـ = **1980**م (انظر طبعات المقصورة ومعارضاتها وتخميسها وتوشيحها وإعرابها وترجماتها وشروحها، في المقدّمة الضافية التي كتبها أحمد عبد الغفور عطار وصَدَّرَ بها الطبعة التي أشرنا إليها).

8 ـ ديوان شعره، جمعه محمد بدر الدين العَلَوي، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة **1365**هـ = **1964**م. ثم نشره عمر بن سالم، تونس **1973**م.

9ـ المقصور والممدود، قال عنه عبد السلام هارون: «أورده ياقوت والسيوطي، ولعله القصيدة الهمزية المنشورة في صدر ديوانه كما رأى ناشر الديوان السيد محمد بدر الدين العلوي».

10 ـ كتاب الفوائد والأخبار، تحقيق إبراهيم صالح، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، في المجلد السابع والخمسين سنة **1982**م.

11 ـ الأمالي، تحقيق مصطفى السنوسي، نشره قسم التراث العربي بالمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت **1984**م بعنوان: «تعليق من أمالي ابن دريد».

* * *

مسائل في العربية وتعلّمها(*)

استأثر «النحو» بأكثر الجهود العلمية للباحثين في موضوعات اللغة العربية ومسائلها، فصدرت عنه وعن «إحيائه» وتجديده وتقريبه وتيسير تدريسه: كتبٌ مستقلة، وفصول في كتب، ومقالات، ونُظّمت له مؤتمرات وندوات، قدِّمت فيها بحوث، ودارت حولها مناقشات، وانتهت بنتائج وتوصيات. ومع ذلك ظلّ النحو حيث كان، ولم تنجح تلك الجهود كلها في إقامة ألسنة المتحدّثين وسلامتها من شيوع اللحن، واقتراف أغلاط لا تكاد تخلو منها فقرة من فقرات حديثهم في محاضراتهم، وخُطبهم، ومرافعاتهم القانونيّة، وبثِّهم الإذاعيّ، مع أنهم درَسوا هذا «النحو» ثماني سنوات على الأقل في مراحل التعليم العام دراسةً مفصّلة تتكرّر فيها بعض موضوعاته في السنوات الدّراسيّة المتتابعة، وذلك قبل أن يلتحقوا بمختلف التخصُّصات الجامعية من حقوقية واقتصادية وهندسية وطبيّة... وظلّت المعضلة تدور على نفسها وتُديرنا معها، حتى استشرت وتفاقمت وأصابت بدائها كثيراً من علماء الدين وأساتذة اللغة العربيّة نفسها. فزاد اللحن مع زيادة الدراسات والمؤتمرات والندوات والاقتراحات عن تيسير «النحو» وتعليمه. فما هو الداء الحقيقي؟ وأين يكمُن؟ وهل له من علاج؟ وهل أخطأته الجهود السابقة كلها؟

(*) بحث قُدم إلى مجمَع اللغة العربية بالقاهرة في دورة المؤتمر السنوي الحادية والستين لعام **1995/94**م الاثنين **3/27** إلى الاثنين **1995/4/10**م.

ليس من هدفنا هنا أن نقف عند هذه الأسئلة عن النحو وتعليمه، وإنما اتّخذنا موضوع النحو مدخلًا يقودنا إلى الحديث عن مسائل أخرى في أساليب تدريس اللغة العربية نرى أنها أدَّت إلى ضعف هذه اللغة عند الطلبة، ثم صحبهم هذا الضعف في مراحل حياتهم، على حين كان المقصود من تلك الوسائل أن يكون فيها العلاج.

ذلك أننا نرى أحيانًا عند غيرنا من الأمر ما يستهوينا، فنحب أن يكون عندنا، ونظنّ أنه وسيلة الحضارة وسبب التقدّم. نرى أمرًا هناك فنريده هنا، دون معرفة بتغاير الحالتين واختلاف الطبيعتين، وشتّان ما هما، وما أبعد الذي بينهما! رأينا هناك المَظْهَر فلم نَسْبُرِ المَخْبَر، وأعجبتنا هناك الصفة فلم ندرك حقيقة الموصوف، على حين اتضح ذلك كله لشاعرنا أبي الطيِّب حين قال:

وقد يتقاربُ الوصفانِ جدًّا وموصوفاهما متباعدانِ

والأساليب التي تصلح للغةٍ بعينها ـ أو لمجموعة من اللغات ـ لأنها تتفق وخصائصَها وتناسب طبيعتها، لا تصلح بالضرورة للغةٍ أو لغاتٍ تختلف عنها في الطبيعة والخصائص. واللغة العربية لغة اشتقاقية، وأكثر اللغات الأوربية تركيبية، واللغة العربية مُعْرَبة، وجُلّ اللغات الأوربية الحديثة فقدت أبنية إعرابها. ولا بدّ للناظر في أساليب النهوض باللغات وتطويرها من أن ينظر في طبائع تلك اللغات لمعرفة مدى مناسبة الأسلوب لتحقيق غايته، وإلّا انتهى الأمر إلى نقيض المقصود.

ولكنّ بعض رجال التربية[1] يذهب مذهبًا مغايرًا، ويرى أن «بين اللغات

(1) حيثما نذكر هنا «بعض رجال التربية» فإننا نقصد عددًا من أساتذة التربية في كلية العلوم التربوية بالجامعة الأردنية، ومنهم الأستاذ الدكتور أمين الكخن، الذي تفضل مشكورًا بقراءة مسودَّة هذه الدراسة فأبدى على بعض فقراتها ملاحظات مفيدة وضعناها بين علامتي اقتباس استكمالًا للفائدة، وعلقنا عليها.

جوانب مشتركة من حيث أسسُ تكوين اللغات ومن حيث وظيفتها، فاللغات كلها تشترك في أنها تتألف من حروف أو رموز تُسمَع وتُكتَب وتُقْرأ، وتتركب منها كلمات وجُمَل تؤدِّي معاني معيَّنة، وتشترك كذلك في شيوع الاشتقاق فيها قلّ أو كَثُر. وهي إلى ذلك متشابهة إلى حدٍّ غير قليل في مجالات استخدامها. ومن هنا قد تلتقي أساليب تعليم اللغات فيما هو مشترك بينها، وتركّز في الوقت نفسه على ما تختصّ به لغة دون غيرها، كالإعراب في العربية والألمانية».

وهذا كلام لا يكاد يختلف أحد معه في مقدِّماته وشِقِّه الأول. فليس من شكّ في أن«اللغات كلها تشترك في أنها تتألف من حروف أو رموز تُسْمَع وتُكْتَب وتُقْرأ، وتتركب منها كلمات وجمل تؤدِّي معاني معيَّنة...»، ولكنّ الذي نقصده باختلاف اللغات في «الطبيعة والخصائص» شيء وراء هذه الأمور الظاهرة من الحروف أو الرموز التي تتألف منها كلمات وجمل... هو هذا الذي تنبّه له بعض العلماء من أسلافنا فعقدوا له كتبًا مستقلّة، أو فصولًا في كتب، وأداروها على «خصائص العربية»[1] و«دقائق التصريف»[2] و«النَّظْم»[3] في تركيب الجمل، وغيرها من المقوِّمات الأساسية التي تدخل في طبيعة اللغة، في صميمها، ولا تتناول المظاهر الخارجية المشتركة، وإنما تجعل للّغة وتراكيبها «سرًّا» يحتاج إلى من يكتشفه ويفضّ ختامه[4]. وهذا الذي قدَّمناه يجيب عن النتيجة التي انتهى إليها الاقتباس السابق في شِقِّه الثاني، وهي «ومن هنا قد تلتقي أساليب تعليم اللغات فيما هو مشترك بينها...» وهذا صحيح لو كانت اللغة هي تلك الحروف أو الرموز، أي محض المظهر الخارجي دون الجوهر الداخلي.

---

(1) تأليف ابن جنّي.

(2) تأليف القاسم بن محمد المؤدِّب.

(3) انظر آراء عبد القاهر الجرجاني في كتابه «دلائل الإعجاز».

(4) ألَّف أبو بكر الأنباري كتابًا سمّاه «أسرار العربية».

وأما ما جاء في الكلام السابق من أن اللغات «تشترك كذلك في شيوع الاشتقاق فيها قلّ أو كثُر» فهو حكم يحتاج إلى فضل بيان، ذلك أن الاشتقاق «القليل» لا يوصف بأنه «شائع»، والقلّة والكثرة هما اللتان تَفْصلان بين خصائص اللغات وتَـمِيزان لغةً من لغة، ومناط حديثنا على اللغات التي «يكثر» فيها الاشتقاق، بل التي توصف بأنها لغات اشتقاقية، وليس على اللغات التي «يقلّ» فيها الاشتقاق بحيث تخرج من أسرة اللغات الاشتقاقية إلى أُسَرٍ أخرى غيرها.

ويحتاج توضيح هذا الكلام النظري إلى ضرب أمثلة من واقع تعليم العربية في بعض بلادنا:

فمن أمثلة ذلك أننا تعلّمنا ـ فيما تعلّمنا ـ وجوب تعويد الطلاب القراءةَ الصامتة التي لا تتحرك فيها شفاههم، والتي تَخْطَفُ فيها عيونُهمُ الكلماتِ والجملَ خطفًا، لأن هذه القراءة الصامتة تزيد من سرعة القراءة وتختصر الوقت الذي يقضيه المرء في المطالعة، في زمن تكاثَرَ فيه نتاج المطابع وتفجّرت فيه المعرفة، وأصبح المرء لا يستطيع أن يتابع كل ذلك إذا لم يسرع في القراءة ليوفِّر أطول وقت ممكن لقراءات أخرى. وهي حجَّة داحضة، لأن القراءة الصامتة السريعة التي تَخْطف فيها العينُ الكلماتِ والجُمَلَ خطفًا لا تتيح للقارئ تركيزًا للفكر، ولا تثبيتًا للمعرفة في العقل ولا هضمًا لها. وهي صالحة لقراءة القصص والروايات، وكثير من الأخبار في الصحف والمجلات، وسائر ضروب القراءة الخفيفة التي لاتحتاج إلى تدبّر، أو التي تستجلب التسلية وقد تستدعي النوم. ولكنها لا تصلح حتى لمن يريد أن يقرأ هذه القِصَص والروايات لتحليلها ونقدها والكشف عن خصائصها اللغوية والفنية، فكيف بمن ينصرف إلى القراءات الجادّة الأخرى: كتذوّق الشعر الأصيل، أو فهم النصوص الأدبية، أو أي مادة علمية من المواد التي تفجّرت بها المعرفة في هذا العصر؟

ومع ذلك فإنّ بعضنا قد يرى أن القراءة الصامتة ربما كانت متفقةً وطبيعةَ بعض اللغات الأخرى ولا سيّما اللغةِ الإنجليزية، لأن كلمات هذه اللغة ــ كما يقولون ـ تُكْتَب كما تُقْرأ وتُقرأ كما تُكْتَب، وهو قول يحتاج إلى فضل تمحيص، وربما ظهرت مجانبته للصواب، إذْ ما أكثر الكلماتِ التي ترسّبت فيها ـ بسبب تطوّرها التاريخي ـ حروف سقطت في النّطق مع أنها بقيت في الكتابة شاهدةً على أصلها القديم. فلو قرأنا تلك الكلمات أو تكلمنا بها مع نطق تلك الحروف كلّها، جاءت الكلمات غريبة على أسماع أهل تلك اللغة ومن يتكلمون بها، واستعجمت على فهمهم. أما اللغة العربية فلا نجد فيها شيئًا من هذه الحروف التي تَثْبُتُ في الكتابة وتسقط في النطق، بل إن كلماتها تُنْطَق جميع حروفها المكتوبة[1].

فهم إذن لا يقصِدون بقولهم إنّ كلمات تلك اللغة «تُكْتب كما تُقْرأ وتُقْرأ كما تُكْتَب» حقيقةَ الأمر ولا مدحًا للغة الإنجليزية، بقدر ما يقصدون ذمَّ اللغة العربية ـ بزعمهم ـ وعيبَها وانتقاصَها في عيون أهلها ونفوسهم وزعزعةَ ثقتهم واعتزازِهم بها، لأنها لغةُ القرآن ولأنها في طليعة مقوِّمات شخصيتهم. وحين يواجَه أصحاب ذلك الرأي بزيف دعواهم، نراهم يتسللون إلى تثبيت ذلك المعنى بالدوران حوله فيقولون إن قارئ اللغةِ العربية يتردّد كثيرًا في نطق أكثرِ كلماتها إذا لم تكن مضبوطةً بالشكل، ويَسُكُّون لذلك عبارة أخرى موجزة كالعبارة السابقة وهي قولهم: «اللغات تُقْرأ لتُفهم واللغة العربية يجب أن تُفْهم أوّلًا لتُقْرأ». ويستشهدون على ذلك بكلمات مثل: «كتب» فهل هي «كَتَب» أو «كُتِبَ» أو «كُتُبٌ». وهذا صحيحٌ لا ريبَ فيه إذا كانت الكلمة مُفْرَدةً مقطوعة من عبارتها، أما إذا كانت جزءًا من جملة مفيدة فإن سياق الكلام ومعناه يَضْبِطان النّطق تلقائيًا، أو سَرْعان ما يصحِّحانه حين يقع فيه التباس.

---

(1) ما عدا حروفًا قليلة في كلمات معدودة، مثل: الواو التي في آخر «عمرو» للتمييز بينها وبين «عُمَر».

أما حين يكون حرفان على الأكثر من حروف تلك الكلمة المُلْتَبِسة مضبوطين بالشكل فإن الحجّة تسقط من أساسها. والشكل الواجب، بالقدر الكافي، أمرٌ لا غنًى عنه في كتب التعليم العام، ليتعودّ التلاميذ الصورة الصحيحة لنطق الكلمة نظرًا كما يتعودون نطقها الصحيح سماعًا، وقد أصبح الشكل ميسورًا في المطابع الحديثة.

ثم إنّ القراءة الصامتة قد تصلح للغةٍ كاللغة الإنجليزية مثلًا، لأنهم غالبًا ما يعتمدون في تعلّمها على الكتاب ولا يحتاجون إلى السَّماع إلا في كلمات معدودة. وقد كثرت عندهم، وعند غيرهم، كتبٌ بعنوان «تعلُّم اللغة بغير معلّم».

ولكنَّ الأمر في لغتنا على خلاف ذلك، فهي لغة اشتقاقية مُعْـرَبة منقوطة، والاختلاف في أبنية كلماتها وفي موازينها للدَّلالة على المعاني المختلفة إنما يكون بتغير الحركات وبعض الحروف. ومن قديم وقع «التصحيف» والتحريف لأن بعض المتعلّمين كانوا يأخذون من «الصُّحُف» أي من الكتب، ولم يسمعوا من الشيوخ الـمعلِّمين. وأصبح الأخذ عن الشيخ عُرفًا تتميز به مجالس العلم ودُورُ التعليم في حضارتنا، استمرّ قرونًا إلى أن أخذنا طريقة «القراءة الصامتة» وطبّقناها على أطفالنا وناشئتنا، قبل أن يتمكّنوا من لغتهم، ويسيطروا على مخارج حروفها وأساليب نطقها؟

وتنجلي الأمور حين نعرف أن مثل هذه النظريات التعليمية إنما هي تجارب يطبّقونها عندهم في مدرسة أو عدد من المدارس التجريبية، ثم لا يلبثون أن يرجعوا عنها حين يظهر لهم فسادُها، ولكنَّ بعض الذين درَسوا عندهم منّا يظنُّون أن تلك النظريات قوانين ثابتة، وأنها الحقيقة التي لا مِرْية فيها وأنها الوسيلة للتطوّر والدخول في العصر. وأقول «بعضهم» ومعاذ الله أن أنزلق إلى التَّعميم، فإن منهم من هم في الغاية من الوعي والإدراك والتنبُّه لكثير مما أشرنا إليه.

ألا يحتاج الأمر إذن إلى رويّة، وإلى فحص الأسلوب المستورَد وطبيعة اللغة لمعرفة مدى التوافق بينهما، حتى لا يكون الأسلوب المرجوّ للنجاة سببًا آخر من أسباب الضياع والهلاك؟

وقد علّق بعض رجال التربية على ما تقدّم من حديثٍ بقوله: «إن استخدام القراءة الصامتة على سعة ـ في العصر الحاضر ـ أمر ضروريّ للطلبة **بسبب التفجّر العلمي وأهمية الوقت** في مجالات الحياة، وليس معنى هذا أن يحدث إضرار بالقراءة الجهرية، فلها قيمتها ووزنها كما جاء في هذه الدراسة.

وواقع مناهجنا أنها تأخذ بهذين النوعين من القراءة، وأن كُتُبَنا المطوَّرة عُنيت بالتشكيل لدعم القراءة الجهرية، وكذلك الشأن في أدلّة المعلِّمين لتوضيح المسيرة في تعليمها.

وقد ذكرنا فيما تقدّم ذكرًا واضحًا لا لَبْس فيه أن حجة التفجّر العلميّ وأهمية الوقت «حجة داحضة؛ لأنّ القراءة الصامتة السريعة (تحقيقًا لأهمية الوقت) التي تَخْطَف فيها العينُ الكلماتِ والجملَ خطفًا، لا تتيح للقارئ تركيزًا للفكر، ولا تثبيتًا للمعرفة في العقل ولا هضمًا لها. وهي صالحة لقراءة القصص...» إلى آخر ما ذكرناه قبل صفحات.

أما الحديث عن القراءة الجهرية فقد جاءت في الملاحظة السابقة مقرونةً بالقراءة الصامتة، بل ربما تابعةً لها. وهذا ما نراه قلبًا للوضع، فالأصل أن يبدأ الطفل بالقراءة الجهرية وأن يقضيَ فيها سنواته الأولى حتى يتعوّد النطق السليم، ويألف إخراج الحروف من مخارجها الصحيحة. فلا تتآكل تلك الحروف وتتداخل الكلمات حين يتحدّث بها المتحدِّث كما يحْدُث الآن من كثيرين. ثم يبدأ تعويد التلميذ القراءة

الصامتة من السنة الرابعة أو الخامسة وربما من السادسة. وبذلك يجمع بين فوائد الطريقتين.

* * *

ومن أمثلة ذلك أيضًا أن أهل التعليم في بعض البلاد الأخرى أخذوا بطريقة تعليم الأطفال الكلمةَ كلَّها، وأحيانًا الجملة كلَّها، دُفعةً واحدة، قبل البدء بتعليم الحروف مفردة. وتعِبنا في اقتباس هذا الأسلوب، وتخبّطنا في تطبيقه، وطال تعبنا وتخبّطنا، إلى أن صار الطفل يقضي في المدرسة أربع سنوات أو تزيد ولا يزال يجهل قراءة سطر واحد من غير الكلمات التي حفظها عن ظهر قلب ـ لا عن فهم ومعرفة ـ وأصبحنا نشكو من أن بعض هؤلاء الأطفال لا يزالون يجهلون كتابة أسمائهم صحيحة بعد هذه السنوات من التعلّم. وقد أدركت أمم أوربية أخرى الفروق بين لغاتها في الطبيعة والأصول وبناء الكلمات وصياغة التراكيب، وخاصة تلك اللغاتِ الأوربيةَ التي لا تزال تحتفظ ببقايا من الإعراب[1]، فلم تأخذ بهذا الأسلوب في تعليم لغاتها، لأنه لا يستقيم به أمرُها. ونحن أجدر من تلك الأُمَم بأن نتأنّى وندرس الفروق بين طبائع اللغات، ونعرفَ ما يصلح للغتنا فنأخذ به، قبل أن يستهوينا أسلوب غريب عن طبيعة هذه اللغة لأنه نجح عند غيرنا.

ولكنّ بعض أساتذة التربية عندنا يرون «أن مدارسنا تأخذ بمحاسن الطريقتين الكلية والجزئية في تعليم المبتدئين، ولا تقتصر على الطريقة الكلية. وقد اتّبعتْ كتُبنا المطوَّرة الخاصة بالصف الأول الأساسي هذه الطريقة معتمِدةً على خبرة سنوات طويلة ونتائج بحوث في هذا المضمار في عدة بلدان عربية».

---

(1) مثل اللغة الألمانية، فهي مُعْرَبة تشتمل على قواعد وإعراب ربما يقتربان في دقتهما وتنوّعهما من قواعد العربية.

ونستطيع أن نستنتج من ألفاظ هذه الفقرة أنّ الجمع بين الطريقتين أمر حديث جدًّا لأنه لم تأخذ به إلا الكتب المطوَّرة الخاصة بالصف الأول الأساسي، وأنّ هذا الجمع لم يكن قبل ذلك. وهذا أمر يدعو إلى الاستبشار بمستقبل أفضل للأجيال القادمة في معرفة الحروف والكلمات وتعلّم القراءة.

ويبقى أنني لم أفهم كيف تأخذ مدارسنا «بمحاسن» الطريقتين، فهل لهما مساوئ تُتْرك ويَقتصِرُ الأخذُ على المحاسن؟ أو أنّ المقصود الأخذ بالطريقتين من حيث هما أسلوبان لتعليم القراءة.

ويرى صاحب الملاحظات السابقة أنني اتجهت إلى «وضع المسؤولية الكبرى في ضعف اللغة العربية اليوم على طرائق تدريسها، وهذا أمر جدلي، فهناك أسباب كثيرة ومنها أنّ عِزّة اللغة مرتبطة إلى حد كبير بعزّة الأمة التي تتكلّم بها وبمستوى المعلّم الذي يعلمها لغة وإعدادًا وبمدى صلة البيئة باللغة العربية أو بُعْدها عنها». وأضاف «إنّ عدم قدرة بعض الأطفال على كتابة أسمائهم يعود إلى عدة أسباب منها: مستوى المعلّم وإعداده، والفروق الفردية بين الأطفال، وبيئات الأطفال الثقافية والاقتصادية وصلتها بتنمية الاستعداد اللغوي قبل المدرسة. وغيرها من الأسباب إلى جانب الطريقة».

وهذا كلّه حقّ، وأشكر الأستاذ الفاضل لذكره استكمالًا للموضوع.

ومن أمثلة ذلك أيضًا: أنه شاعت عند غيرنا طريقة تعليم الأدب وتاريخه: نثره وشعره، على أساس البدءِ بالعصور الحديثة ثم الرجوعِ منها إلى العصور التي سبقتها عصرًا عصرًا. وتلك طريقة لامفرَّ منها، ولا بديل عنها، في آداب تلك الأمم، لأنّ لغاتهم التي يستطيع معرفتها صغارُهم وكبارهم ومثقّفوهم ومتعلّموهم، هي اللغة

المعاصرة أو اللغة الحديثة التي لا تمتدّ في العمر إلى أكثر من ثلاثمئة عام، فإذا وصلت إلى ما قبل ذلك بقليل استعصت عليهم، وانبهمت آدابها، واضطُرّوا إلى تيسيرها وتقريبها للتلاميذ في مختلف المراحل بتعليمهم نماذج مختصرة مبسّطة في طبعات خاصّة، ثم بتقديم الأصول للدارسين ـ حتى المتخصِّصين منهم ـ مقرونةً بشروح مسهبة لتوضيح غوامض اللغة وغرائب الأسلوب. أما ما قبل أربعمئة عام فتكاد تكون لغات آدابهم لغاتٍ أخرى مختلفة عن لغتهم التي يعرفونها ويفهمونها الآن. ولكن اللغة العربية التي نعرفها ونكتبها ويتحدّث بها فصحاؤنا إنما هي لغة واحدة مستمرة ممتدة على مدى سبعة عشر قرنًا، وكثيرًا ما نقرأ شعرًا جاهليًّا وأمويًّا وعباسيًّا فنحسّ كأنه كُتِب لنا في أيامنا هذه. ولاحجّةَ لمن يستشهد بأبيات فيها كلمات غريبة وتراكيب مستعصية في وصف الصحراء أو حيوانها أو ما يشبه ذلك من الموضوعات التي انفصلت عن حياتنا، وأصبحت غريبة عنا، فانفصلت بذلك ألفاظها وتعابيرها وأصبحت عسيرة على فهمنا. فهذا ارتباط طبيعي بين الموضوع والتعبير، أو بين المضمون والشكل، لأن الصحراء وحيوانَها والصيدَ فيها، ولأن وصف أعضاء المطايا من الإبل والخيل وما يتصل بها من حياة كاملة متماوجة، أصبحت كلها بعيدة غريبة عنّا، وهكذا صارت الكلمات الدالّة عليها غيرَ مألوفة لنا، وتحتاج منّا إلى البحث عن معانيها في المعاجم. ومع ذلك فإن كثيرًا من هذه الألفاظ لا تزال مفهومه عند أهل البوادي والصحارَى الذين يألفون الخيل والإبل ولا يزال شعراؤهم يستعملون بعضها في شعرهم «النبَطي». أما الموضوعات الإنسانية العامة، المشتركة بين الناس، المستمرّة في نفوسهم، فإن التعبير عنها مماثل لها في القُرْب من النفوس، والأنس بها، وإدراك معانيها، منذ أقدم شعراء الجاهليةِ الذين وصل إلينا شعرُهم. ونستطيع أن نختار مئات النماذج من شعرنا ونثرنا خلال العصور المتعاقبة من مأنوس الكلام ومفهوم المعنى،

وننشئ عليها أطفالنا، ونربّي من خلالها أذواقهم، ليتمرَّسوا ـ في المراحل المختلفة ـ بأسرار بيان لغتهم، ويألفوا بهجة ديباجتها ونصاعة تعابيرها، بدل الاغتراب عنها، والتخبّط فيما يُلقَّنونه من بعض هذه الأساليب الحديثة، التي ارتضخ أكثرُها العجمة، وارتضع الضعف، فألفاظها ـ حين تتفرّق ـ عربية، ولكنها تتناكر وتتنافر حين تجتمع في جملة متصلة.

أليس هذا أيضاً موضعًا من مواضع التفكير والتدبّر، ومعرفة اختلاف اللغات وآدابها وما يناسبها من أساليب التعلُّم والتعليم؟

* * *

ومن أمثلة ذلك هذه الدعوة القديمة المتجدّدة إلى إسقاط الإعراب، واستعمال لغةٍ عربية خاليةٍ منه في الكتابة والكلام، على أساس قاعدة وضعوها هي «سكِّنْ تَسْلَمْ»، ولئن جاز ذلك للعوامّ حين يتحدّثون بلهجتهم المحْكِيّة، فكيف يجوز في اللغة الأدبية، وفي المواقف العامّة للمثقّفين، وفي دروس المعلّمين الذين ينشِّئون أجيال المستقبل، فيسمع الناس منهم، ويتعلّم التلاميذ عليهم، لغةً منفصِلةً عن أصولها وقواعدها التي يتحدّث عنها المتحدّثون ويعلّمها المعلّمون في دروس مستقلّة، معزولةً عن تطبيقاتها، مقطوعةً عن استعمالاتها وعما يسمعه التلاميذ، فتصبح قواعد اللغة ونحوُها مجمَّدة متحجِّرة في القواعد نفسها، ولا تنساب حيّةً نابضة في الاستعمال من: تكلُّمٍ وقراءةٍ وسماع؟ وهو أمر مستنكر في كلِّ حالة من حالات الحياة حين تنفصل النظرية عن الواقع والقاعدة عن التطبيق، فكيف باللغة التي لا تحيا وتستمرّ وتتجدّد إلا من خلال استعمالها استعمالًا صحيحًا متكاملًا؟! وكيف ستكون صلة الأجيال القادمة بتراثنا الشعري والنثري الذي لا بدّ ـ لقراءته وفهمه وإقامة وزنه العَرُوضيّ ـ من إعرابه إعرابًا واضحًا

كاملًا؟ أتُـرَى ترمي هذه الدعوة ـ فيما ترمي إليه ـ إلى فصل الأمّـة عـن تراثهـا ومقوّمـات شخصيتها بالتدريج؟ وقد نتج عن تسكين المتحـدّثين أن أصـبحت همـزات الوصـل تُنْطَـق بالضرورة همزات قطع لوقوعها بعد حروف ساكنة، وأصبحت آذانُنا وأذواقنـا تعـاني أشـدَّ المعاناة آلامَ الاستماع إلى المذيعين والمعلّقين في الإذاعتين المرئية والمسموعة وهم يرجموننـا بهذه الهمزات، فيشوّهون جمالَ لغتنا.

وهذه الدعوة إلى التسكين إنمـا هـي في حقيقتهـا دعـوة إلى التجهيـل، وتـدلّ عـلى العجز عن التعلّم، وعلى سوء الفهم لطبيعة اللغة العربية، فالإعراب في هذه اللغة جزءٌ لا ينفصل عن طبيعتها وتكوينها، وعنصرٌ أساسيّ في بنائها، وليس حِلْيةً خارجية نضعُها عليهـا حينًا ونضعها عنها حينًا آخر. وليس من نتيجةٍ لهذه الدعوة إلا التدرّج نحـو وجـودِ لغـاتٍ متعدّدة تنفصل عن اللغة العربية وتعزلُها عن الحياة والاستعمال ثـم تُميتهـا، كـما حـدث للغـة اللاتينيـة حـين انفصـلت عنهـا اللغـات المتعـدّدة مـن إيطاليـة وفرنسـية وإسـبانية وتوابعها. والقياس هنا والتشبيه مع الفارق، فما أوسع البَـونَ بـين اللغـة اللاتينيـة واللغـةِ العربية لغة القرآن التي بضياعها يضيع كتابُ اللـه، وأنَّى يكون ذلك وقد قال تعالى: ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [الحجر: **9**].

* * *

وأسباب ضعف تعلّم اللغة العربيـة كثـيرة، بعضـها منّـا، وبعضـها مدسـوسٌ علينـا، تضافرت جميعها، فاستعان بها غيرنا ليوهمنا أنّ هذه اللغـة في جوهرهـا معقّـدة صـعبة، وأنّ ضعف تحصيلها والمعرفةِ بها إنما سببه اللغة نفسـها، ولـيس هـذه الأسـاليبَ الغريبـة عنها، المخالفة لطبيعتها. وأخذ هذا الوهم يشيع بيننا، ويستقرّ في نفوسـنا، حتـى أصـبحنا نحن الذين نردّده ونؤكّده.ونسينا تاريخ هذه اللغـة حـين اشـترك كثـيرٌ مـن غـير أهلهـا في

بنائها الثقافي الحضاري، فكان من هؤلاء المفسِّرون والمحدِّثون والـرُّواة والكُتّـاب والشـعراء والعلماء والنحاة واللغويون، الذين ينتسبون إلى مختلف البقاع الإسلامية في أصولهم أو في نشأتهم، ومنهم من تعلّم العربية ولم تكن لسانَ طفولته، فنبغ فيها، وكتب وألّف، بل صار معلّمًا للعرب يعلِّمهم قواعد لغتهم ونحوَها وصَرْفها وبلاغتها ونقدها. ولم يقل أحد حينئذٍ إنّ العربية لغة صعبة ليصرف نفسه ويصرف النـاس عنهـا. فـما بالنـا اليـوم نسـمع هـذا، ونقوله، ونصدّقه، ونجد فيه العذر الذي نتّكئ عليه ليسـوّغ لنـا جهلنـا بلغتنـا أو ضـعفَنا فيها؟

وحسبنا أن نستشهد بِمَثَلين على معرفة غيرِ العرب بالعربية وتعلّمهم لها على كِـبَرٍ، في زمن قصير: فقد «ذكر نصر بن علي قال: كان سيبويه يستملي على حـمَّاد [ابـن سَـلَمة][1]، فقال حماد يومًا: قال رسول ﷺ: ما أحَدٌ من أصحابي إلّا وقد أخذتُ عليـه لـيس أبـا الدرداء. فقال سيبويه: ليس أبو الدرداء. فقال حمَّاد: لحنتَ يا سـيبويه. فقـال سـيبويه: لا جَرَم لأطلُـبَنَّ علمًا لا تُلحِّنُني فيه أبدًا. فطلـب النحـو ولـزم الخليـل»[2]. فسـيبويهِ إذن لم يتعلّم العربيةَ ونحوَها صغيرًا، ولكنه بـدأ بطلـب علـومٍ أخـرى كالحـديث والفقـه، وحـين طلب العربية تعلّمها وصار إمام النحو «وعمل كتابه الذي لم يسـبقه إلى مثلـه أحـدٌ قبلـه ولم يلحق به مَنْ بعده»[3].

أما المثَل الثـاني فـلا يقـلّ وضـوحًا ودَلالــة، قـال القِــفطيّ[4]: حضرَ أبـو منصـور

---

(1) الإمام المشهور في الحديث وشيخ أهل البصرة في العربية.

(2) السيرافي، أخبار النحويـين البصريـين: **43-44**، اعتنى بنشره فريتس كرنكو، المطبعة الكاثوليكية ببيروت **1936**م، وانظر: السيوطي، بغية الوعاة **1: 548**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، عيسى البابي الحلبي **1964**م.

(3) المصدر السابق: **48**.

(4) إنباه الرواة على أنباه النحاة **4: 171**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب **1973**م.

الجبّان[1] في مجلس علاء الدولة بن فخر الدولة ابن بُوَيْه، وفي المجلس أبو عليّ ابن سينا الرئيس، وهو يومئذٍ وزيرٌ لعلاء الدولة، وجرى فصل في اللغة تكلّم فيه الرئيس ابن سينا، فقال له أبو منصور: أنت منطيقيّ ما نعارضك، وكلامك في لغة العرب ما نرضاه. فسكت أبو عليّ خجلًا. وبعد انفصاله من المجلس نظر في اللغة وتبحّر فيها، وعمل رسائل أودعها نوعًا متوفرًا من اللغة. وسأل علاءُ الدولة ابنَ الجبّان عمّا تضمّنه من الغريب، فعلم بعضه وأنكر بعضًا. فقال أبو عليّ [ابن سينا]: الكلمة الفلانية معناها كذا، وهي مذكورة في الكتاب الفلاني، وشرَحَ جميعها، وأحال على الأصول. فخجل أبو منصور بن الجبّان، وفطِن لِما فعله ابنُ سينا، واعتذر إليه اعتذارًا طويلًا...».

فابن سينا إذن لم يتعلّم اللغة والنحو إلا بعد أن صار وزيرًا، فنبغ في هذين العِلمَين كما نبغ في غيرهما من العلوم. أما نحن، أبناءَ العربية، فإننا في هذا الزمن العجيب نبدأ بتعلّم العربية: شعرِها ونثرِها ونحوها، منذ نعومة أظفارنا ونقضي في ذلك السنوات بعد السنوات، ثم نخرُج من كل ذلك بخُفَّيْ حُنَيْن، بل لا يكاد كثير منا يخرج حتى بهما.

* * *

وإذا كنا قد تأثرنا بنظرياتٍ في تعليم اللغة مما عند غيرنا، ومما لا يتفق وطبيعةَ لغتنا وخصائصَها، ومما هو عندهم أكثره من التجارب التي يحصرون تطبيقها في مدارس تجريبية محدودة، وقد يرجعون عنها، ولكنها تظلّ عند بعض الطلبة منّا الذين يدرُسون هناك، حقائقَ ثابتة يروِّجُون لها حين يعودون إلينا على أنها أحدث النظريات التي ستُصلح حال التعليم في بلادنا، ومرة أخرى أقول «بعض» ولا أُعمّم... وإذا كان ذلك قد زاد أحوالنا سوءًا ومعرفتَنا بلغتنا ضعفًا، فهل جرّبنا أن نولّي وجوهنا شطرَ

(1) اسمه: محمد بن علي بن عمر، وهو إمامٌ في اللغة، مبرّز في زمانه، له تآليف متعددة.

ثقافتنا، وأن ندرُس وسائل التعليم فيها وأساليبه ومصادره، وهي كلّها واحدة أو تكاد، من أقصى بلاد المسلمين في الغرب إلى أقصى بلادهم في الشرق وعلى امتدادها في الشَّمال وفي الجنوب، على مدى ثلاثة عشر قرنًا. وقد استطاعت هذه الثقافة أن توحِّد بين المسلمين على اختلاف أصقاعهم، وأن تزوّدهم بالعلم الديني والدنيوي، وبالمعرفة المتطوِّرة الأدبيةِ واللغوية والعلمية النظرية والتطبيقية التي جعلت منهم أساتذة العالم قرونًا متطاولة، وأحلَّتْهم منزلةً عالية في تاريخ العلم والحضارة، حين كانوا يجمعون بين أصالة المنهج والفكر والانفتاح على معارف الدنيا من حولهم دون خوف ولا تردّد، يأخذون منها ما يناسبهم وما يحتاجون إليه، فيتمثّلونه ويهضمونه حتى يصبح جزءًا من ثقافتهم فيزيدها أصالةً وخصبًا وقدرة على العطاء. ثم أخذت هذه الثقافة بالجمود والضمور والانغلاق واجترار ذاتها حتى نَفِدَ ما عندها، فعزلتها المدارس الحديثة وأنظمة التعليم الأجنبية لما فيها من دَفْقٍ جديد بهر الأبصار وخلب الألباب.

فهل لنا ـ بعد أن زال بعضُ أثرِ ذلك من أبصارنا وألبابنا ـ أن ندرس أساليب تعليم لغتنا: نحوها وأدبها، من داخل هذه اللغة وثقافتها، وأن ندرس ما عند غيرنا، لا لنخضع له ونقتصرَ عليه، ولكنْ لنعرفه ونقابله بما عندَنا، ونأخذ منه القدرَ الذي يفيدنا ونحتاج إليه لتطوير أساليبنا ووسائلنا التعليمية بما يناسب طبيعة لغتنا ومقوِّمات ثقافتنا.

إنّ إخفاقنا في الماضي القريب وفي الحاضر، لا يجوز أن يكون سببًا للتوقف، بل يجب أن يكون حافزًا لنا على الاستمرار في البحث في قضية تعليم اللغة العربية على الأساسين اللذين ذكرناهما، وهما: دراسةُ أساليب التعليم في ثقافتنا، والاستفادةُ من تطوُّر الأساليب الحديثة في تعليم اللغات، دون أن نقسر لغتنا على ما يخالف طبيعتها.

وبعد،

فهذه مجموعة من الآراء لا أدّعي لها الصواب، ولكنها جالت في الخاطر، فرأيت أن أعرضها لعلّي أستفيد ممن يقرأها بعض ما يوضّح جوانبها، ويكمل نقصها، ويصحّح ما وقعتُ فيه من خطأ. والله سبحانه الموفّق للصواب.

* * *



في الأدب

البطولة في الأ دب الجاهلي(*)

مقدّمات هذا الموضوع لا تقلّ قيمةً عن الموضوع نفسه، بل هي منه في الصميم، ولا يستقيم وجه الحديث عنه إلا بها. وإذا كانت بعض المقدمات نافلةً وفَضْلةً يَستكثِر بها الباحث لأمر لا يتصل بجوهر البحث اتصالًا وثيقًا، فإن الترابط المتين بين مقدمات هذا الموضوع والموضوع نفسه يجعل التجاوز عنها إخلالًا بالمنهج وانتقاصًا من البحث.

وفي هذا الموضوع قضيتان لا بدّ من التلبث عندهما، تتمثلان في طرفي العنوان: «البطولة» و«الأدب الجاهلي»، ولكل منهما حديث طويل نجتزئ منه هنا بالقدْر الذي لا يخرج به عن التقديم والتمهيد.

* * *

أما «البطولة» فنحسب أن لها من تعدد المعاني ما يقتضي التوضيح والتحديد ثم اختيار المعنى أو المعاني التي قد يشملها عنوان هذا البحث ويدور عليها الحديث.

وأول ما يعرض من معانيها أن يُقْصَد بها «بطولة الحرب» وما ينطوي فيها من الفروسية والقوة والغَلَبة. ولهذا المعنى صورتان من التعبير:

(*) موضوع ألقي في مؤتمر الأدباء الرابع في الكويت **1958**م، ونشر في كتاب المؤتمر ثم نشرته مجلة الآداب البيروتية، نقلًا عن الكتاب، في العدد الأول، السنة السابعة، كانون الثاني (يناير)، **1959**م.

أُولاهما ـ ما أطلَق عليه الباحثون الغربيون اسم «الشعر القصصي» أو «شعر الملاحم»، وهو أن يجتمع لشاعرٍ نظمُ قصيدةٍ طويلة يَقُصّ فيها ضروب البطولة التي تمثلت في رجل فرد، أو في عدد من الرجال الأبطال، أو يؤرّخ فيها حوادث أمة في حقبة بعينها من تاريخها، فيصوغ ما انحدر إليه ممن سبقه من أخبار الوقائع وصور الحوادث، ويتسلسل بها في أسلوب قصصي متتابع.

والصورة الثانية من صور التعبير عن «بطولة الحرب» هي التي أطلق عليها العرب القدماء اسم «شعر الحماسة»، وهي هذه القصائد والمقطَّعات المتفرقة التي ينظمها شعراء متعددون، يفخرون فيها بأنفسهم أو بأبطال قبيلتهم وقومهم، ويُشيدون بما أبدوا من ضروب القوة والفروسية، وما أتيح لهم من أسباب النصر والغلبة، فيدور قصيدهم حول شتيتٍ من المعاني المتفرقة لا ينتظمها أسلوب قصصيّ متتابع، ولا استقصاء لأجزاء الحوادث والوقائع، وبذلك لا يتم لها استكمال صورة واضحة المعالم لسير موقعة أو لأعمال فرد أو لحياة أمة.

أما **المعنى الثاني** للبطولة فيتسع حتى يشمل «بطولة النفس» في كل ما يتمثلها به المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان، فيصبح البطل مثلًا يُحتذَى في: الصبر على الشدائد، وتحمّل المشاق، ونجدة المُضَاف، وإغاثة الملهوف، وبذل ما في الوسع ـ وفوق ما في الوسع ـ قِرىً للضيف ونائلًا للسائل، وفي الحكمة ورجاحة العقل وسَداد الرأي والمنطق، والحِلْمِ عن قُدْرة، والوفاء بالعهد والحِفاظ على الذِّمام وإباء الضَّيْم، والترفع عن الدنايا، والتحلّي بكل ما يراه مجتمعُه فضيلةً في النفس والخلق.

وثالث هذه المعاني أن يُقصدَ بالبطولة معنى اصطلاحيٌّ في النقد الأدبي حين يكون البطل في الأَثر الفنّيّ هو «الشخصيةَ الأولى» أو مجموعة «الشخصيات الرئيسية»

التي يرمز بها لتصوير صفات بعينها تمثّل جوانبَ في حياة الناس والمجتمع، يكون فيها الخير والشر، والقوة والضعف، والوفاء والغدر، والحب والبغض، فتدعو إلى الإعجاب والمحاكاة، أو إلى الازدراء والنفور.

* * *

أما القضية الثانية من مقدمات هذا الموضوع، وهي التي تتمثل في الشِّقّ الأخير من العنوان، فهي قضية «الأدب الجاهلي». والحديث عن هذه القضية حديثٌ عن مصادر هذا البحث وأصوله، وبيانٌ لقيمتها التاريخية والفنية. ولهذا الحديث جانبان:

أولهما ـ الشعر الجاهلي: وأحسب أن قضيته قد فُرغ منها بعد أن صحّحت الدراسةُ العلمية الحديثة موازينَه، وهدأت الضجة التي افتُعِلَتْ في العقد الثاني من القرن العشرين الماضي، وتكلّف أصحابها من العناء والمشقة في قسر النصوص وتحميلها ما لا تحتمل من الدلالات، وفي تعميم الأحكام الجزئية تعميمًا واسعًا يَبْعدُ بها عن الصواب ـ تكلّفوا في كل ذلك ما أثار حولها وحولهم غبارًا كثيفًا لفت الأنظار وغشّاها حينًا، ثم انقشع ولم يبقَ منه ـ في مقاييس العلم الصحيح ـ شيء سوى آثارٍ يسجلها مؤرخ الأدب حين يعرض لهذه الحقبة من تاريخنا.

ولا نحسب أن باحثًا جادًّا يتتبَّع ما جدّ من الدراسات الحديثة في هذا الموضوع، ثم يستقرئ أصوله القديمة استقراءً قائمًا على الفهم والبصر والمعرفة بحياة القوم، لا نحسب أن باحثًا هذا شأنُه إلا وهو يدرك أن الدراسة الحديثة بشِقَّيْها: الداخليّ الذي ينقد النصوص نقدًا فنيًّا، والخارجيّ الذي يتتبع مصادرها تتبعًا تاريخيًّا، قد أثبتت لهذا الشعر ـ في مجموعه ـ الصحة والأصالة، وإنْ كان قد عرض لبعضه ما يَعرِض ـ مع التفاوت ـ لآداب الأمم كلها في جميع العصور من وضعٍ لبعض الشعر أو نحل، ومن اضطراب في نسبة بعضه وفي روايته لأسباب تاريخية معروفة.

والجانب الثاني للأدب الجاهلي هو: النثر. ولا نقصد بـه هـذا القـدر مـن العبـارات القليلة التي بقيتْ لنا من تراثنا، من مثل: سجع الكهّان، والتلبية، والحِكَم، والأمثال، فهذه كلها قد تزوّد الدارسَ بإشـاراتٍ ودلالاتٍ يستخلصـها منهـا ويرتّـب عليهـا بعـض الأحكـام، ولكنها في مجال هذا البحث ليست بذات غَناء.

وإنما نقصد بالنثر هذا التراثَ الخِصْب الذي خلّفته لنـا الجاهليـة مـن سِـيَر رجالهـا ونسائها، وحوادث قبائلهـا وأيامهـا، وصـور مجتمعهـا وحياتهـا، بـأدقّ تفصـيلاتها وأوضـح معالمها، وتناقله الأفراد والأجيال ـ كما يُتناقلُ التراثُ القومي في كل أمة ـ إلى أن دُوِّن بعـد زمن، فبقي لنا في طيّات كتبِ الأدب والتاريخ والنسب، وامتلأت به صحائفُ مما كتب أبو عبيدة على النقائض، ثم الجاحظ والمبرّد وابن قتيبة والطبريّ، ثـم ابـن الأنبـاريّ في شرحـه على المفضّليات، وما جمعه لنا أبو الفرج في أغانيه، وابن عبد ربه في عِقْده، وغيرهم.

* * *

ومن هنا نتلمّس بداية الطريق، فهذا النثر الذي تأخر تدوينـه قرنًـا وبعـضَ قـرن هو ميراث الجاهلية في مادته كلها، تناقلته الجاهلية تناقُلَ الحفـيّ بـه، الحـريص عليـه، الحافظ له. كانوا يتناشـدون شـعره ويَقُصّـون نـثره في مجالسـهم ومواسـمهم وأسـواقهم وسَمَرهم، يتنافرون ويتفاخرون، وينقطع لرواية الشـعر والأخبـار رُواةٌ يتفرّغـون لشـاعرٍ بعينه فيُنْسَبُون إليه، ورُواةٌ من القبيلة لا يقتصرون على شاعرٍ منها وإنمـا يجمعـون بـين شـعرائها كلهـم، يـرون مـن شـعرهم وأخبـارِ ذلـك الشـعر مفـاخرَ القبيلـة في وقائعهـا ومحامدها، مضوا على ذلك روايةً بعد رواية، وجيلًا بعد جيل، إلى أن قُيِّض لهـذا الـتراث التدوين والتسجيل. وذلـك شـأن كـل تـراث قـوميّ في كـل أمـة: كـذلك كانـت الإليـاذة

والأوديسّة عند اليونان، وكذلك كانت المَهابهارتا والرَّمَايانا عند الهنود، تناقلها الرواة وتناشدها الناس، ثم مضت على ذلك أزمان إلى أن دُوِّنت.

ولو أخذنا أيام العرب في الجاهلية يومًا يومًا، لوجدنا في كل يوم من الأخبار القصصية ومن الشعر الحماسيّ، ما يَطْوي في ثناياه خصائص الملاحم كما عرفتها الأمم الأخرى:

فأُولَى هذه الخصائص: أنه أدب قصصيّ، يَحْكي في تسلسلٍ وتتابع قصةً واحدةً أصلية، قد تتشقق عنها قصص تتصل بها وتوضح بعض جوانبها.

وثانيتها ـ أن هذا الأدب يَقُصّ وقائعَ وحروبًا تقتتل فيها قبائل، ويصطرع فيها أبطال، ويسقط فيها صرعى، وتسيل دماء، وتظهر فيها آياتٌ من البطولة والشجاعة والقوة.

وثالثتها ـ أن هذا الأدب يصوّر في كل يوم من أيامه نماذج بشرية ذات ملامحَ واضحةٍ وقَسماتٍ بارزة، سواء أكان ذلك في شجاعتها وقوتها أم في فضائل نفسها وخُلُقها.

ورابعتها ـ أن هذا لم يصطنعه واحد بعينه في زمن متأخر، كما فعل فرجيل *Virgil* (الروماني) في إينيادته، والفردوسي (الفارسي) في شاهنامته، ومِلْتُون (الإنجليزي) في فِرْدوسه، وإنما جرى في النفوس مع الوقائع، ودار على الألسن مع الحوادث. فهو ميراث الأمة كلها، وهو تراثها الشعبيّ كما نقول اليوم، وكذلك كانت الملحمتان اليونانيتان والملحمتان الهنديتان.

وثَمّةَ أمر لا بد من تدبّره وإدارة الحديث عليه، وهو أننا لا نحبّ أن نتكلَّف لهذا الأدب تسميته بـ«الملاحم» ـ بالمعنى الاصطلاحيّ، على اجتماع خصائص الملحمة له وتوافر عناصرها فيه. وليس بمُجْدٍ أمةً أن تتزيَّد وتستكثر في ادّعاء أمورٍ استُكْمِلَتْ

صورتُها على وجهٍ محدّد عند أمم أخرى، واستقامت لها دَلالاتٌ اصطلاحيةٌ استقرتْ معالمها في التاريخ الأدبيّ. وليست لكل أمةٍ ملحمة ـ بهذا المعنى ـ ولا ضير عليها في ذلك، فليس يَشِين أمةً ألا يكون فيها ما كان في غيرها، ولكل أمة في نشأتها وتطورها بيئةٌ طبيعية، وظروفٌ اجتماعية، وأصولٌ للفكر والتصوّر والتعبير، مغايرةٌ ما لغيرها، وبذلك تتغاير صور النشاط الفكريّ والفنّيّ في الأمم، وكلما تقاربت بيئاتها الطبيعية، وظروفها الاجتماعية، وأصولُ فكرها وتصوّرِها وتعبيرها، تشابهت صور نشاطها الفكريّ والفنيّ، وأمكنتْ إذن الموازنةُ والمقارنة. أما إذا اختلفت المقدمات فلا بد أن تختلف النتائج، وحينئذ لا سبيل إلى تعسّف الطريق وقسر الألفاظ والدَّلالات لمجرد التشابه العام الطبيعيّ في العقل الإنساني والوجدان البشريّ والتطور الحضاريّ. وهذا الميراث الأدبي الذي خلّفته لنا الجاهلية ليس «عملًا فنيًّا» ذا وَحْدةٍ مترابطة متصلة، حقًّا إن فيه شعرًا كثيرًا، ولكنّ إطاره العامّ الذي يمسكه من حوله، ويجمع أطرافه، ويصل حلقاته، هو النثر ـ وكذلك كان شأن تراثنا الشعبيّ إلى عهد قريب حين كان الشاعر على ربابته يَقُصّ حكاياته، كان يلقيها نثرًا تتسلسل معه القصّة، وحين يصل إلى مواقفَ بعينها ينتقل من القَصص النثريّ إلى الإنشاد الشعريّ، وكذلك هو أدبنا الشعبيّ المدوّن من مثل قصة «عنتر» و«أبو زيد الهلالي» و«ألف ليلة وليلة». ولعل هذا الأدب كان في الجاهلية كذلك حين كانوا يقصُّون أخبار وقائعهم وأيامهم، ولعل هذا الذي وصل إلينا منه كان عندهم عملًا فنيًّا ذا وَحْدة متصلة، ولكنه يقينًا ليس كذلك كما هو الآن بين أيدينا، ولم يقصِد الرواة والعلماء الذين جمعوه ودوّنوه في القرن الثاني ـ إلى أن يكون ذا صفة فنية، وإنما كان هدفهم جمعَ الشعر، ثم كان كلُّ هذا النثر القصصي لشرح الشعر وبيان غامضه وتفسير إشاراته التاريخية.

* * *

وبعد،

فمِن هذا التراث الجاهلي الخِصْب: شعرِه ونثره؛ نستطيع أن نستشفّ صورة «البطولة» كما عرفوها وأحسُّوا بها، ونستطيع أن نرسم ملامح «نموذج» البطل الذي كانه العربيّ الجاهليّ. هذا النموذج الذي ما زلنا حتى الآن ـ على اختلاف العصر وتغيّر المعالم والمظاهر ـ تهتزّ له نفوسنا، ونتشوّف له ونتشوّق. ويبدو أن هذا النموذج العربيّ الجاهليّ بلغ من الأصالة وعمق الحياة في نفوس هذه الأمة مبلغًا جعل نماذج البطولة في الأدب الشعبي جاهلية، على ما أضيف إليها من ظلالٍ وألوان متعددة في كل عصر: فسيف بن ذي يَزَن، وعنتر، ومهلهِل وكُلَيْب ـ كل هذه النماذج جاهلية، انحدرت أصول قصصها ومعالم شخصياتها من الجاهلية، وانسربت في القرون قرنًا بعد قرن، ترتدي في كل مرحلة غِلالةً جديدة تنسجها حياة الناس في ذلك العصر، ولكنها لا تكادُ تُخفي أصولها العربية الجاهلية الأولى.

ولصورة هذا «النموذج» من البطولة العربية خطوط عامة عريضة، نكتفي ـ في هذا المجال ـ بالإشارة إليها، وندع تتبع أجزائها واستقصاء تفصيلاتها إلى دراسات مستقلة تختصّ كل دراسة بأحد خطوط هذه الصورة: تسبر أغواره، وتستشفّ دَلالاته، وتستشهد له بما يكفُل توضيحه من الشعر والنثر، ثم يكون لها مجال آخر غير ما نحن فيه في مثل هذا الفصل الذي يجدر به أن يقتصر على إرساء الأسس وتأثيل الأصول ليُسْتهدَى بها ـ بعد ذلك ـ عند التطبيق في مجال البحوث الجزئية والدراسات التعليمية.

* * *

وأول ما يظهر للباحث من قَسِماتِ هذه الصورة خطٌّ كبيرٌ أصيل، يتصل بجوهر

البطولة العربية الجاهلية وأساس كيانها، فليست بطولة العربيّ في الجاهلية بطولةً غيبيّـةً خُرافية، يصوّر مصادرَ القوة فيها الوهمُ، ويَهذي بها الخيـال، فينكرهـا العقـل، ويسـتعصي فهمُها وتعليلُها على الإنسان، ولا يملك حيالها إلا التسليم والاستسلام. لم يكن البطل العربيُّ من رَحِم السماء على قِمم الجبال، ولم يكن من سلالة الآلهة وأنصاف الآلهة وأشباهها، ولم تكن في بعض أعضاء جسمه مكامن للقوة نَفثَـتْها فيه قُوىً سحريّة غيبيّة، ولم يكن تؤيـده أرواح غير منظورة، ولم تكن تسعى معه أو تسعى عليه وحوش أسطورية خرافية.

بل كانت البطولة العربية الجاهلية تنبع من أعـماق الإنسـان، مـن أغـوار وجـوده البشـري، وتسعى معه على الأرض، وتَدْرُج في المجتمع مـن حولـه، كانـت بطولـة إنسـانية بشرية تستمدّ وجودها وحياتهـا ومظاهرهـا مـن واقـع النـاس: يرونهـا ويسـمعون عنهـا، فيعرفونها ولا ينكرون من أمرها شيئًا، ويبصـرون لها مَشابِهَ تسـتقيم مـع الفهـم وتنطبـق على الحقيقة الواقعة، كانت بطولةً واضحة مبسوطة كوضوح صحراوات الجزيرة وبواديهـا وانبساطها.

ومن هنا اختلفت البطولـة العربيـة كـما يصـوّرها الأدب الجـاهلي عـن البطـولات الأخرى التي صوّرتها لنا الملاحم المعروفة والآداب الشعبية عند الأمم من غير العرب.

وثاني الخطوط العامة في صـورة هـذا «النمـوذج» أن هـذه البطولـة لم تَـرْنُ إليهـا أبصـارُهم وتَهْـفُ إليهـا نفوسُـهم، ولم تَعِـشْ في وجـدانهم، وتَخْلُـدْ في ذاكـرتهم، وتَتناقـل قصصَها أجيالُهم، لما فيها من ظاهر البطولة الحربيـة في شـجاعتها وقوتهـا وغَلَبتهـا. لقـد كانت هذه البطولة الحربية مظهرًا يَطوي في ثناياه دَلالات، ووسـيلةً تتحقـق بهـا مَعـانٍ. وكانت هذه الدلالات والمعاني هي التي تكـوِّن «المضـمون» الحقيقـي للبطولـة، وبغيرهـا تكون البطولة الحربية ـ فيما يرون ـ شيئًا عابرًا ضائعًا لا يستحق الـذكر والتخليـد. ومـن

أجل هذا نجد كل فخر بالشجاعة والقوة، وكلَّ تمدُّحٍ بمقارعة الأقران والغلَبة عليهم، مقرونًا ـ قرانَ ترابطٍ وتلازم ـ بذكر تلك المعاني والدلالات لتتمّ الصورة الحقيقية للبطولة. فالبطل يقارع الأعداء ويصرعهم: يَذُبّ بذلك عن الحُرُمات، ويحمي الذِّمار، ويدرك الثأر، ويعفّ عند المَغْنَم، أو يأخذ ممن يملك ليقسمه على من لا يملك، ويَقْري به الضيفَ الطارق حين لا يجد له قِرىً، أو يدفع عن مستجير أذىً، أو يفي بذمّةٍ ويحفظ عهدًا.

كانت «البطولة الحربية» إذن عند العربيّ في الجاهلية وِعاءً تملأه هذه الجوانب المتعددة من «بطولة النفس والخلُق»، ومنهما معًا تكتمل الصورة الحقيقية للبطولة التي عاشت في ضمير العربي وتمثَّلَها وجدانُه.

بل لقد بلغ إحساس العربيّ بهذه المعاني من الرَّهافة والعمق مبلغًا جعله يخرج بها إلى المغالاة، فيبلغ قمّة التمثّل لها والشعور بها. لقد كانت هذه المعاني أصلًا استجابةً طبيعيةً لروح المجتمع من حوله، فأخذ يحققها فيما تقتضيه مُثُلُ هذا المجتمع وقِيَمُه، وما تفرضه عليه احتياجاته الاجتماعية، ولكنه ـ لفرط إحساسه بهذه المعاني، وعمق تجاوبه بأصدائها ـ أصبح همُّه أن يحققها على أي وجه جاء هذا التحقيق: فصار يحمي مواقع السحاب فلا يُرعَى حِماهُ، وصار يُجير الوحشَ فلا يُهاج، ويجير الجراد فلا يُنفَّر ولا يؤذَّى، بل لقد صار يُجير على الدهر!!

حتى أولئك الصعاليك الذين اتسمت حياتهم في ظاهرها بالفردية والخروج على المجتمع، والذين كان ينبغي أن تقودهم هذه الحياة إلى الانخلاع من هذه المعاني والانفصال عن رحابها، بحيث تنحصر بطولتهم الفردية في مظاهر القوة وحدها، وتقتصر على النهب والسلب لذاتهما، فيعوّضون بما يَغْنَمون ما افتقدوا من روابطَ

اجتماعية ـ حتى أولئك الصعاليك تمثلت فيهم هذه المعاني تمثُّلًا جليًّا، وحسبنا أن نقرأ في ذلك قصائد الشَّنْفَرَى وخاصةً لاميّته، وقصائد تأبّط شرًّا وخاصةً رثاءه الشَّنْفَرَى، وقصائد عُروة بن الورد، وغيرهم وهم كُثر، لنستبين في وضوح أنّ تَمدُّحَهم وتَمَجُّدَهم لم يكن بمظاهر بطولتهم في القتال، وإنما كان بما تحققه هذه البطولة من المعاني النفسية والخلقُية والاجتماعية.

وخطٌّ ثالثٌ عامٌّ في صورة هذا «النموذج» هو هذا الإحساس العميق الذي كانت تجيش به نفس العربيّ نحو: فرسه، وسيفه، ورمحه. لم تكن مَحْضَ مطايا وآلاتٍ للقتال، بل كانت نفوسًا حيّة، يعايشها، ويناجيها، ويستمع لحديثها، فيفهم عنها وتفهم عنه، ويستجيب لها وتستجيب له، ويَشْرَكها في أمره. كانت بِضْعةً منه: من نفسه، كانت بعض أسرته، لها أسماؤها وألقابها، يدعوها بها، ويعتزّ بالانتساب إليها، ومن هنا كان: فارسُ الضَّحْياء، وفارس الشَّوْهاء، وفارس الشَّهْباء، وفارس الصَّرْماء، وفارس الشَّميط، وفارس قُرْزُل، ومن هنا كان: صاحبُ الصمصامة، وذو الرمحين، ومُلاعِب الأسنّة، وجِذْلُ الطعان.

هذه الصلة النفسية الصادقة كانت تأبى على الفارس أن يمتطيَ فرسَه لغيرِ ما مَكْرُمةٍ يَكْسِبها لنفسه أو لقومه، وتلك المشاركة الوجدانية الحية كانت تربأ بالبطل أن يمتشق حسامه، أو يُفوّق سهمه، أو يرمي برمحه، في غير ما مَحْمَدَةٍ يصيب خيرُها غيرَه، فتُؤْثَرُ عنه ويشيع خبرها، فتملأه عزةً وفخرًا.

وخطٌّ رابعٌ من خطوط صورة هذا «النموذج» أن البطل العربيّ في الجاهلية قد تدفقت بطولته في حسّه تدفقًا عميقًا أصيلًا حتى تفجّرت بها نفسُه بيانًا وشعرًا. وجميع «النماذج» الكبرى للأبطال الجاهليين الذين خلّد تاريخُنا ذكرَهم ـ لهم من الشعر ما

يبلغ لبعضهم ديوانًا، ومع الشعر اجتمعت لهم الحكمة، وسَداد الرأي، والبصَـر النافـذ في شؤون الحياة. فكان كثير من هـؤلاء الأبطـال يَسُـودون قـومهم في السِّـلْم فيَصْـدُرون عـن رأيهم، ويقودونهم في الحرب فلا يعصُوْن لهم أمرًا.

وكما كان الناس يقصُّون أخبار البطل في وقائعـه فتكـون مـادةً للاحتـذاء والاقتـداء وشحذ الهمم واستحياء النفوس، كانوا كذلك يروون شعره الذي تتفجّر به نفسه بيانًا عـن بطولته في الحرب وعن مآثر هذه البطولة ومصادرها النفسية ونتائجها الاجتماعية، وبذلك كان هذا الشعر يَسُنُّ من الشمائل ما يبقَى حيًّا في نفوس الأجيال بعد الأجيال.

ومن خلال هذا التراث نستطيع أن نستشفَّ مقومـات الـنفس العربيـة وخصـائص بطولتها، ولا بدّ حتى تستقيم صورتها في نفوسنا من أن نصـل مـا بيننـا وبـين الـتراث، وأن نعيد تمثله تمثلًا حيًّا مستقصيًا واعيًا حتى يكون تجدُّدنا تطورًا ناميًا متصلًا بجـذورٍ أصـيلة ثابتة.

* * *

التراث والمجتمع الجديد(*)

موضوع «التراث والمجتمع الجديد» من الموضوعات التي كَثُرَ الحديث عنها في كل عصر وأمة، فهو موضوع قديم حديث، يتمثّل ـ من أحد جوانبه ـ في هذه المعارك المتعاقبة في كل عصر بين «القديم» و«الجديد»، وبذلك لا ينحصر في جيل دون جيل ولا يختصّ بزمن دون زمن.

وإذا قَصَرْنا حديثنا على أمتنا وحدها، رأينا هذا الصراع يبرز أمامنا واضحًا منذ كان لنا تراث معروف:

فقد كان أبو عمرو بن العلاء لا يَعُدّ شعرًا إلا ما قاله الجاهليون والمخضرَمون، حتى لقد قال عنه الأصمعيّ: «جلست إليه عشر حِجج، فما سمعتُه يحتجّ ببيت إسلاميّ». ويبدو أن أبا عمرو تساهل وفرّط حين نظر في شعر جرير والفرزدق فأعجبه بعضه، فقال: «لقد حسُن هذا الموَلَّد حتى هممتُ أن آمر صبياننا بروايته». ولكنه حين خشي على نفسه من التوسع فيما يعدّه شعرًا وقف عند حدٍّ أبى أن يتجاوزه فقال: «خُتِم الشعر بذي الرُّمّة»!

وجاء بعده تلميذه الأصمعيّ، فسلك سبيله، واختار مذهبه في تفضيل القديم والاقتصار عليه، وإن كان سار بعده شوطًا، فأدخل في عداد الشعراء بعض من جاء بعد ذي الرُّمّة، ثم وقف وتحرّج من التوسّع، وقال: «خُتِم الشعر بابن هَرْمَة».

(*) بحث قدم إلى مؤتمر الأدباء العرب الخامس، في بغداد **15** - **21** شباط (فبراير) **1965**م.

ولا يجوز أن تؤخذ هذه الأحكام على ظاهر نصّها، فما إلى هذا قصد أولئك الأعـلام، ولكنهم كانوا يدفعون عن العربية وتراثها غزوًا يريد تدميرهما، على الوجه الـذي سـنبيّنه. وكل ما يعنينا من هذه الأحكام هو دلالتها العامة على أن هـؤلاء الـرواة العلـماء كـانوا لا يـرون الأدب الحـقّ إلا هـذا الـتراث القـديم، وكانـت كلـما جـاءت طائفـة مـن تلامـذتهم توسعت قليلًا وأَدخلت في نطاق التراث بعض مـا سـبق عصرَهـا مـما لم يُدْخِلـه أسـاتذتها، واقتصرت على رواية هذا التراث القديم وحده وتعصّبت له، وأنكَرت نتـائج مَـن عاصرهـا من الشعراء، وعدّتهم من المُحْدَثِين أو المولَّدين الذين لا يَسْمُون إلى طبقة السابقين، ورأت في نتاجهم ما لم يَجْرِ على نهجٍ معبَّد ولا على طريق مرسوم. واستمرّ الأمر على ذلـك جـيلًا بعد جيل، وسيستمرّ إلى ما شاء اللـه.

* * *

وقامت مع قيام الطائفة الأولى، واستمرّت معها تواكبها، طائفةٌ أخـرى، تُنكِـر هـذا التراث القديم، أو بعض جوانبه، وتستهين به، بل تسخر منه وتسعى إلى أن تهدمه هـدمًا. وتَمثَّل هذا الموقف في اتجاهين يختلفان في المصدر والغاية وقد يلتقيان في المورد والنتيجة.

أما **أولهمـا**: فهو ما ذهبت إليه جماعة من المسـلمين ممـن نفَـوْا عـن العـرب في جاهليتهم كل مأثرة، ووصموهم بأنهم كانوا أمة جاهلة لا حظّ لها من علم أو معرفـة، ولا من عمران أو رقيّ، بعيدة عن كل مظهر من مظاهر الحضارة والمدنيـة. وكـل ذلـك لينصروا الإسلام، زعموا، ويُعْلُوا من شأنه. وبرز من هذه الطائفة بعض الوعّاظ والزهّـاد الذين أدخلوا في وعظهم عناصر غريبة عـن الإسـلام وعـن تـراث العـرب: مـن القصـص والأخبار وضروب الأوهام، يستعينون بها على التأثير في العامـة، فأسـاءوا، مـن حيـث لم

يقدِّروا، إلى ديننا وإلى تاريخنا بهذه الأساطير والأوهام. ثم سلك منهم فريق، في حياتهم، سلوكًا ظنّوه زيادة في الورع والتقى، وكان من تأثرهم في ذلك بمؤثرات غريبة عن الإسلام نفسه دخيلة على التراث، أن انفصلوا عن روح الإسلام والتراث، وانقطعوا عن الحياة برُمّتها، وضلّوا ضلالًا بعيدًا وأضلّوا كثيرًا من الناس في العصور المتلاحقة.

أما **ثاني** هذين الاتجاهين فهو ما ذهبت إليه جماعة تملّكها الحقد، واستبدّت بها الضغينة، وأعمتها العصبية، فأخذت تنهال على هذا التراث هدمًا وثلبًا. وصَفها الجاحظ فقال: «ثم اعلم أنك لم تَرَ قطُّ أشقى من هؤلاء الشعوبية، ولا أعدى على دينه، ولا أشدّ استهلاكًا لِعرْضِه، ولا أطول نَصَبًا، ولا أقل غُنْمًا من أهل هذه النِّحْلة. وقد شفى الصدور منهم طول جثوم الحسد على أكبادهم، وتوقد نار الشنآن في قلوبهم، وغليان تلك المراجل الفائرة، وتسعّر تلك النيران المضطرمة».

«فلم يروا في العرب إلا أنهم رعاة إبل وغنم، قبائل رُحّل متفرقة، لم تجمعهم جامعة، ولم تؤلفهم حاضرة، ولم ينتظمهم مُلْك. فأخلاقهم وعاداتهم وأنماط حياتهم، كلها مثالب، ليس لهم فكرٌ ولا حكمة، ولا أدبٌ ولا علم، وإنما ذلك كله لغيرهم، للأمم الأخرى وخاصة الفرس واليونان والهند، فقالوا: «من أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة، ويعرف الغريب، ويتبحّر في اللغة، فليقرأ كتاب كاروند. ومن احتاج إلى العقل والأدب، والعلم بالمراتب والعبر والـمَثُلات، والألفاظ الكريمة، والمعاني الشريفة، فلينظر في سير الملوك. فهذه الفُرس ورسائلها وخطبها وألفاظها ومعانيها، وهذه يونان ورسائلها وخطبها، وعللها وحِكَمُها، وهذه كتبها في المنطق التي قد جعلتها الحكماء بها تعرف السقم من الصحة، والخطأ من الصواب. وهذه كتب الهند في حِكَمِها وأسرارها وسِيَرها وعللها. فمن قرأ هذه الكتب، وعرف غور تلك العقول، وغرائب تلك الحِكَم، عرف أين البيان والبلاغة وأين تكاملت تلك الصناعة».

«فكيف تكون للعرب بلاغة وخطابة، وقد خاطبهم أولئك الشعوبيون فطعنوا على خطبائهم: بأخذ المِخصرة عند مناقلة الكلام ومساجلة الخصوم، وعابوا عليهم لغتهم وأصواتهم، ووصموهم بأن قتالهم كان جُلّه بالعِصيّ، فقالوا: «فحملتم القنا في الحضر بفضل عادتكم لحملها في السفر، وحملتموها في المَدَرِ بفضل عادتكم لحملها في الوبر، وحملتموها في السلم بفضل عادتكم لحملها في الحرب. ولطول اعتيادكم لمخاطبة الإبل، جفا كلامكم، وغلظت مخارج أصواتكم، حتى كأنكم إذا كلّمتم الجلساء إنما تخاطبون الصُّمَّان. وإنما كان جُلّ قتالكم بالعِصيّ...».

ألسنا نسمع كل ذلك، وإن اختلفت الألفاظ، إلى يومنا هذا من بعض المستشرقين وتلامذتهم المستغربين، ومن بعض من اطَّلعوا على شيء مما عند الأمم الأخرى وجهلوا ما لأمتهم، وغرّهم ما يرون في حاضرهم؟

وما شعر العربيّ، ألم يكن عَوجًا على رسم يسائله وعلى طلل يبكيه؟ ومن كانت أولئك العرب من أسد وتميم وعُكل ويمن؟ ألم يكونوا أعاريب؟ «ليس الأعاريب عند الله من أحد»! فكيف تترك الحضارة لمثل هذه البداوة الجافية؟ ألم يقل شاعرهم:

فلستُ بتاركٍ إيوانَ كسرى ... لِتُوضِح أو لِحَومَلَ فالدَّخُولِ

وضبٍّ في الفَلا ساعٍ وذئبٍ ... بها يعوي وليثٍ وسطَ غِيْلِ

و:

دَعِ الأطلال تَسْفيها الجَنُوبُ ... وتُبْلي عهدَ جِدَّتِها الخطوبُ

وخَلِّ لراكب الوجناء أرضًا ... تَخُبُّ بها النَّجيبة والنجيبُ

ولا تأخذْ عن الأعرابِ لهوًا ... ولا عيشًا فعيشُهمُ جديبُ

دعِ الألبـانَ يشـــربها رجــالٌ   رقيـق العـيش بيـنَهمُ غريـبُ

بــأرضٍ نبتهـا عُشَـــر وطَلْـحٌ   وأكـثر صـيدها كلـبٌ وذيـبُ

...

فأين البدو مـن إيـوانِ كسرى   وأين مـن الميـادين الـزّروبُ؟

ولتستقيم الموازنة الساخرة بـين حالـة العـرب وحالـة الفُـرس كـان لا بـد أن يقـول الشاعر في ذروة المجد العربيّ أيام بني أمية:

فــاتركي الفخــر يــا أُمــامَ علينــا   واتــركي الجَــوْر وانطقــي بالصــوابِ

واســألي إن جهلــتِ عنـا وعــنكم   كيـــف كُنّــا في ســالف الأحقــابِ

إذ نُـــــربِّي بناتنــــا وتدُسّـــــو   ن سَــــفاهًا بنـــاتكم في الـــترابِ!

فهل أبقت العرب إذن تراثًا يُعتزُّ به ويحافظ عليه:

تــراث أنــو شروان كسرى، ولم تكــن   مواريــثَ مــا أبقــتْ تمــيمٌ ولا بكــرُ

فلا بد إذن مـن الـتخلي عـن كـل هـذا الـتراث العـربيّ: في الشـعر والنـثر والأخـلاق والعادات والقيم، ولا بد من إحياء تراث فارس في كل ذلك:

أنا ابن الأكارم مـن نسـل جَـمْ   وحـــائزُ إرثِ ملـــوك العَجَـــمْ

ومحيي الذي بـادَ مـن عـزّهم   وعفَّــى عليــه طــوال القِــدَمْ

وطالــــب أوتـــارهم جَهـــرةً   فمَــن نــام عــن حقــه لم أنــمْ

ومع ذلك فقد كانت هذه الشعوبية أعلم الناس بزيف دعواها وبطلان افترائها. كانت تجمع في آنٍ بين تسفيه تراث العرب والتثقف بهذا التراث، فنجد رجـلًا مثـل أبي نُواس كان «عالــمًا فقيهًـا، عارفًـا بالأحكـام والفُتيـا، بصـيرًا بـالاختلاف، صـاحب حفـظ

ونظر ومعرفة بطرق الحديث، يعرف ناسخ القرآن ومنسوخه، ومُحكمه ومتشابهه... وكان أحفظ لأشعار القدماء والمخضرَمين وأوائل الإسلاميين والمحدثين»، وقد قال عن نفسه: «ما قُلت الشعر حتى رويت لستين امرأة من العرب، منهم الخنساء وليلى، فما ظنك بالرجال»!

فلم تكن دعواهم إذن إلا تنفيسًا عن حقد، وترويجًا للأباطيل بين الناس ليخدعوهم عن أنفسهم، ويشكّكوهم في تراثهم، ويزعزعوا ثقتهم بأمتهم، ويفصلوا حاضرهم عن ماضيهم، فيقطعوا ثقافتهم عن جذورها الأصيلة. ولا شك في أن هذه الدعوى وجدت من يصدّقها حينئذ كما تجد دعاوى تشبهها من يصدّقها وينخدع بها في عصرنا هذا.

ومع خطورة هذه الدعوى فقد كانت عداوةً مكشوفة وحقدًا باديًا يسهل على المرء درؤهما وتفنيدهما. ولكن البلاء الشديد يكمن في ذلك العمل الصامت الذي تضافرت فيه جهود كثيرين من هذه الطائفة لتشويه تراثنا وتدميره من داخله بما دسته فيه من زيف وتحريف ووضع، فتسللت إلى أيام العرب وأنسابها وأخبارها، أي إلى تاريخنا السياسي والاجتماعي، وإلى أحاديث الرسول ﷺ وإلى تفسير كتاب الله تعالى. حتى بتنا أحوج الناس إلى تمحيص هذا التراث وتحريره، لنستبين الأصيل من الدخيل، ونَميز الصحيح من المزيف، في تاريخنا السياسي والفكري والأدبي والاجتماعي.

فلم تكن إذن دعوة هذه الطائفة دعوة تقدمية إلى نمو وتطور وبناء جديد ـ وإن تظاهرت في بعض جوانبها بذلك خداعًا وتضليلًا. وإنما هي دعوة رجعية ضيقة قائمة على العصبية والهدم، سلاحها الافتراء والتزييف.

* * *

وقامت مع قيام هاتين الطائفتين، واستمرت معهما تواكبهما، طائفةٌ ثالثة هيَ أقرب الثلاث إلى الفهم السليم وإلى طبيعة الحياة الصحيحة. جمعت بين الحسنيين، ورأت أن الحياة لا يمكن أن تجمد وتقف حيث كانت، ولكنها في الوقت نفسه لا يمكن أن تنطلق متحللة من كل نظام يربطها بخصائصها ومقوماتها التي تتمثل في تراثها. فأنزلت هذه الطائفة قديمها في منزله الصحيح وعكفت عليه تدرسُه وتحييه وتجدّده وتستخرج كوامنه وتجلو روائعه. ثم مضت في حياتها على هَدْيٍ من هذا التراث تستقبل الجديد وتحيا فيه حياة سليمة وتشارك فيه مشاركة أصيلة.

وإذا أردنا أن نعرض نماذج من هذه الطائفة فربما كان أول من نبدأ بهم هم كبار الصحابة. فقد نزل القرآن الكريم على رسول الله ﷺ وهو بينهم، فكانوا أقرب الناس إلى فهم مراميه. لقد ندّد الوحي بالبالي من التقاليد الموروثة التي كانت تشد الناس إلى الوراء شدًّا يحول بينهم وبين الفهم الصحيح للحياة ويعوق تطورهم. لقد كان ـ كما يحلو لبعض المُحْدَثين أن يقولوا ـ ثورةً على العادات البالية والمفاهيم الرثّة. ولكنه لم يكن قط هدمًا للتراث والقيم القديمة كلها. ولذلك كان الصحابة يجمعون في حياتهم بين التطور والنمو في المجتمع الجديد وقِيَمه، وبين التمسُّك بالتراث الجاهلي ومحافظتهم عليه. فكثيرًا ما كان هؤلاء الصحابة يروون مآثر العرب ويتذاكرون أخبارهم ويتناشدون أشعارهم. وما أكثر الأخبار التي تُروَى عن عمر بن الخطاب وعنايته بالشعر الجاهلي، وإعجابه بأبيات منه بعينها، وتفضيله لشاعر على شاعر. وكذلك كان أبو بكر عالـمًا بأيام العرب وأنسابهم، راوية للشعر الجاهلي، يتمثل به في مواقفه، ويستنشد الشعراء ما قالوه في جاهليتهم وإسلامهم. وكذلك كان جلّ الصحابة من الرجال والنساء. بل لقد كان رسول الله ﷺ يستنشد الصحابة الشعر ويسائلهم عنه، ويستعيد ما يستحسنه منه، ويبدي إعجابه ببعضه. وكان هؤلاء الصحابة يرون الشعر

ديوان العرب وسجلّ مآثرهم، وكانوا يحضّون على روايته ودراسته، بل كانوا يرون أنه من أسس ثقافتهم الإسلامية، فكثيراً ما كـانوا يستشـهدون عـلى ألفـاظ في القـرآن بأبيـات مـن الشعر الجاهلي ويرون أنه لا يُفهَم بعض ذلك إلا بهذا.

ومرت السنون، واشتد الصراع بين دعـاة التمسـك بالقـديم وإيثـاره ودعـاة هدمـه وإنكاره. وقام من ينظر إلى الأمر نظرة الحق المبرَّأ من الهوى المجـرَّد مـن التعصـب. فهـذا الجاحظ يعلن رأيه واضحًا في قوله:

«وقد رأيت ناسًا منهم يبهرجون أشعار المولَّدين، ويستسـقطون مـن رواهـا، ولم أر ذلك قط إلا في راوية للشعر غير بصير بجوهر ما يروي. ولـو كـان لـه بصرٌ لعـرف موضـع الجيد ممن كان، وفي أي زمان كان».

وزاد ابن قتيبة من وضوح القضية فقال: «لم يقصر اللـــه الشـعر والعلـم والبلاغـة على زمن دون زمن، ولا خصَّ به قومًا دون قوم، بل جعل ذلك مشتركًا مقسومًا بين عبـاده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثًا في عصره».

وقال ابن رشيق: «كل قديم من الشعراء فهو محدَث في زمانه بالإضافة إلى من كان قبله».

وتمثل ذلك واضحًا في بيت الشاعر:

إنّ هـذا القـديم كـان جديـدًا وسَيُضْحي هـذا الجديـدُ قـديما

وهي سنة الحياة ولا سبيل إلى الخروج عليها.

ولذلك نجد بعـض شـعرائنا الـذين أدركـوا هـذه الحقيقـة في مختلـف عصـورنا الأدبية قد عكفوا على هـذا الـتراث الفكـري والفنـي والاجتماعـي والسـياسي فدرسـوه دراسة تعمّق وشمول، وعاشوا فيه وتمثّلوا قِيَمه ومُثُـلَه، إلى أن استقامت لهم طريقتهم

فمضوا قُدُمًا يتفاعلون مع حياتهم الجديدة، ويفتحون نفوسهم وعقولهم لأنـواع المعـارف والثقافات، فتلقوا منها ما شاءوا هم، لا ما أريد لهم، فأساغوها، وهضـموها حتـى صـارت جزءًا من ثقافتهم، من تراثهم، من كيانهم، ثم أفرغوها في قالبهم وأخرجوها لنـا في معـالم جديدة في الشكل والمضمون: في الألفاظ والأوزان وتنوع القوافي حينًا، وفي المعـاني والصـور والأخيلة والموضوعات، أي في التجربة الفنيّة، حينًا آخر، فأصبح تجديدهم جزءًا من تراثنـا زاد من خصبه ومن غناه.

* * *

ونخلص من كل ما تقدّم إلى معالم واضحة:

أولها: أن تاريخنا الفكري قد عرف هذا الصراع بين القديم والجديد معرفـة واعيـة، وأنزلـه منزلـه الصـحيح، فقامـت طائفـة مـن العلمــاء والـرواة والشـعراء ورجـال الفكـر يتمسكون بالقديم، ويدعون إلى تقديمه وتفضيله، ويذودون عنه كيد الكائـدين ودسـائس المغرضين الذين أرادوا أن يهدموا هذا التراث ليجتثوا أصول الأمة؛ ويفصـلوا حاضرهـا عـن ماضيها.

ولم يكن موقف هذه الفئة عن جمود أو تعصب، ولا عن جهل أو ضيق أفق، وإنما كان موقـف المـدافع أمـام هجـوم مـدبّر، ولا بـد للمـدافع مـن التشـدد والصـلابة وعـدم التفريط.

وقامت فئة ثانية تدعو دعوة الفئة الأولى ولكنها كانت تعلم أن هذا القديم لـيس آثارًا تحفظ في متحف، وإنما هو حياة نامية، فقبلوا الجديد حين كـان تطـورًا طبيعيًـا مـن القديم، وحين كان يصدر عن نفس الأمة ويعـبر عـن ذاتهـا، ولـيس مجـرد تقليـد لمظـاهر مجتلبة ولا محاكاة لأنماط ومذاهب غريبة عن روح الأمة وتراثها.

وثانيها: أن هذا التراث العربي ـ في ضوء ما تقدم ـ كان دائم التجدّد، لا ينفك يتفاعل مع الحياة تفاعلًا خصبًا، ويتجاوب معها تجاوبًا أصيلًا. وكان دائمًا تراثًا منفتحًا على غيره، غير مغلق على نفسه، كان يأخذ ويعطي، وكان دائمًا في أخذه وعطائه يصدر عن شعور عميق في نفس هذه الأمة برسالتها الإنسانية. ولذلك كان دائمًا في تجدّده ينبع من ذات النفس العربية في صدق وأصالة.

ولا يمكن لتراث غير أصيل، لا يعبر عن ذات الأمة التي ينتمي إليها، أن تكون له رسالة إنسانية، حين يلتقط فتات الأمم الأخرى، في تقليد سطحي ومحاكاة ظاهرية.

وثالثها: أن جميع الذين نهضوا بعبء التجديد كانوا ممن تزودوا بالتراث العربيّ تزودًا فيه تمكن وعمق، وأحسوا بالروح العربية إحساسًا يسّر لهم السَّبيل للتعبير عنها، دون عُجْمة ولا إغراب، فأصبح تجديدهم جزءًا من هذا التراث في سيره العظيم. أما أولئك الذين كانوا ينزعون عن جهل، ويدّعون التجديد عن عجز، والذين كانوا يريدون أن يحرفوا موكب التراث عن وجهته ليضلّ طريقه، فقد باءت محاولاتهم بالخذلان، وبقي التراث يؤدّي رسالته.

ورابعها: أن تراث الأمة هو روحها ومقوّماتها وتاريخها، والأمة التي تتخلى عن تراثها تميت روحها وتهدم مقوماتها وتعيش بلا تاريخ. والأمم كلها، مهما تكن فلسفتها الاجتماعية والاقتصادية، تحرص أشد الحرص على تراثها وتبذل جهودًا كبيرة لإحيائه ونشره وبثّه في نفوس أبنائها، بل إنّ بعض الأمم الحديثة تفتعل لنفسها تراثًا تجمع أجزاءه تجميعًا وتنفخ فيه نفخًا لتتم له صورة تفيء إليها الأمة وتنطلق منها. فليس صحيحًا أنّ الأخذ بأسباب الحضارة يستلزم هدم التراث، وقد انخدعت بعض الأمم بهذه الدعوى فأصبحت كالمُنْبَتّ لا أرضًا قطعَ ولا ظهرًا أبقى. وإنّما الصَّحيح

أنّ تقدّم الأمة ـ حين تبدأ الحياة تنساب فيها ـ إنما يكون من داخل نفسها وينطلق من تراثها.

وخامسها: أن تراثنا قد تعرض لضروب عنيفة من الغزو استطاع أن يقف للظاهر منها ويدفعه، ولكنّ بعض هذا الغزو كان مستترًا، تقنَّع بأقنعة خادعة، وهاجم هذا التراث من أعماقه، من داخل حصونه: فكان أن وُضِع كثير من الأحاديث النبوية، ودُسَّت في تفسير القرآن وفي تاريخنا الفكري والسياسي والاجتماعي أساطير وأقاصيص غير عربية ولا إسلامية، من تراث اليونان والفرس والهند واليهود، وبُثَّت فيه روايات ملونة بالأهواء المضلّة. وتداخل ذلك كله في تراثنا، وانطلى علينا بعضه. لذلك أصبحنا نرى التناقض والتَّشويه في بعض أجزاء هذا التراث، فيما تفرّق فيه من روايات وأخبار، تدعو إلى الحيرة والاضطراب، وتمسخ جوانب من حياتنا الفكرية والاجتماعية، وتشوّه بعض المعالم الكبرى في تاريخنا، وتلقي على رجالنا، في شتى الميادين، ظلالًا قاتمة من الشَّكّ في أعمالهم وأقوالهم، والانتقاص من قيمتهم الحقيقية.

وسادسها: أنّ جلَّ جهودنا حتى الآن قد اتجه إلى طبع هذا التراث طبعات تتفاوت في جودة تحقيقها، وقد تيسّر لنا في هذا الميدان قدر صالح، وإن كان لا يزال دون ما نريد. واتجهت جهود أخرى أقل من الأولى، وإن كانت كبيرة القيمة في ذاتها، إلى تحرير هذا التراث من الزيف الذي علق به، وإلى تخليصه من الشوائب التي كدّرت صفاءه، وإلى تجريده من الدَّخيل الذي هجَّنه، ولكنّ هذه الجهود ظلت محصورة في نطاق ضيق يقتصرعلى الصفوة والخاصة من العلماء والأدباء. واتجهت أقل الجهود إلى نشر هذا التراث بين الناشئة من تلامذة المدارس، وبين طلبة الجامعات وجمهرة المتعلمين والمثقفين، نشرًا يعتمد على التذوّق الفنيّ لما فيه من جمال وأصالة وصدق، وعلى التقدير الحقيقيّ لما فيه من قِيَم ومُثُل ونُظُم اجتماعية وإنسانية، وعلى التعرّف

الموضوعي ـ البعيد عن العاطفة السطحية والانفعال العابر ـ إلى ما فيه من جهد عميق في جميع ميادين المعرفة النظرية والتجريبيّة، وإلى نصيبه الوافر ومشاركته الإيجابية في بناء الحضارة الإنسانية.

إنّ هذه الأحكام شائعة عامة، ولكنّ أكثرنا يسمع بها بالتلقّن السطحي العابر، فلا يكون لها في العقل والنَّفس دلالة واضحة ولا إحساسٌ عميق، بل إنّ أكثر متعلمينا ومثقفينا يشكُّون فيها، بل إنَّهم ليسخرون منها وينكرونها، لأنّهم علموا بعض ما عند الآخرين وجهلوا ما عند قومهم، ولأنّهم اطَّلعوا على بعض ما كتبه ذوو الأغراض والأهواء في التهوين من تراثنا والتقليل من شأنه والإزراء به، فانخدعوا به وصدَّقوه.

وما أكثر الكلام الذي يقال عن مجتمعاتنا الرَّجعية وأنظمتنا التي انقطع بها الزَّمن، وعن تاريخنا الذي قام على السيف وجباية الأموال، وعن سِيَرِ أعلامنا التي لم تلتفت إلّا إلى الخلفاء والحكّام والولاة، وعن أدبنا الذي كان أدب كُدْية واستجداء ونفاق في بلاط الملوك والأمراء، وعن لغتنا التي أصبحت عاجزةً عن مواكبة حياتنا العصرية ومتطلباتنا العلمية، وعن فلسفتنا وعلومنا التي لم تكن إلّا نقلًا مشوَّهًا لنتاج اليونان والهنود وغيرهم.

ولا يجوز أن نستهين بهذا الذي يقال ويكتب، ونعدّه مما يكتب عنّا الأعداء الأجانب، فقد بدأ الأجانب بذلك، ولكننا تلقينا عنهم وتَلْمَذْنا لهم، وأصبحنا نطعن أنفسنا بأنفسنا، بل صار كثير منّا أشد عداوةً لنا من الأجانب.

ولا بد لنا من أن نتدارك الأمر قبل أن يزيد استفحالًا وضراوة. ولا يكون ذلك إلا بالعمل الواعي الدؤوب على إحياء هذا التراث، وإعادة تقويمه، وتحريره من كل ما اندسّ فيه، وتنشئة الأمة عليه تنشئة مبصرة تقودها إلى معرفة ذاتها والثقة بنفسها.

وسابعها: أن التَّجديد في الأدب خاصـة، وفي الـتُّراث الفنـيّ والفكـريّ عامـة، أمـر لا يجوز أن يكون مثار جدال ولا موضع إنكار، حين تنتفي مَظِنّـةُ العداء لهذا الـتراث، وحـين يقوم بالأمر أفرادٌ من أنفسنا أحاطوا بتراثنا إحاطةَ معرفة وفهم وتذوّق، وارتوت نفوسـهم من معينه الثَّـرِّ ومن قِيَمِه ومُـثُلِه، ثـم تفتَّحـت عـلى آفـاق جديـدة لم نعرفهـا في الـتُّراث القديم ولكنّها انحدرت من روحه ومن جوهر كيانه، ونبعـت مـن ذات الأمـة ومشـاعرها وحياتها وحاجاتها وآمالها.

ولا بدَّ من روافد متجدّدة تصبُّ في هذا التُّراث، فتحرك سـاكنه حينًـا، وتزيـد مـاءه حينًا آخر، وتعمّق مجراه وتوسّـعه حينًـا ثالثًـا. فـلا بـدَّ مـن الاطّـلاع عـلى ثقافـات الأمـم ومعارفها في القديم والحديث، ولا بدَّ من ترجمة بعض هذه الروائع والذخائر، فهي ملـك الإنسانية كلها. وإذا كان تراثنا في الماضي لم يتردّد في الاسترفاد بضروب التراث المختلفة عنـد الأمم جميعها وامتصَّ كثيرًا منها وجعلها جزءًا منه، فإنّنا سنقصِّرُ في حـقِّ أنفسـنا وكرامتنـا الفكريّة، وفي حقِّ التُّراث الذي نصنعه للمستقبل حين نغلـق منافـذ النّـور مـن حيـث أتى، ونقتصر على الاستضاءة بما عنـدنا، فيفسـد الهـواء بعـد حـين، وينضـب الزَّيْـت، وينطفـئ المصباح. فلا بدّ من أن نفتح النَّوافذ كلّها لنستقبل النور والهواء، على أن نرى النور بأعيننا لا بأعين غيرنا، وأن نتـنفس الهـواء برئاتنـا لا بالرئـات التـي تُصـنَع لنـا، وأن نفـتح النوافـذ ونغلقها حين نريد لا حين يُراد لنا، وعلى الصّورة التي نختارها لا على الصورة التـي تُفـرَض علينا.

وليس الأمر في التجديد أمر ألفاظ أو أخيلة أو معانٍ أو أوزان أو قوافٍ، فذلك كلـه شيء قد كان في جميع عصورنا الأدبية على تفاوت بينها. وهو شيء قد انصرفت إليه جهود موفقة في الثلث الأوّل من القرن العشرين، ولم تُثِرْ شيئًا من الإنكار عند الكثيرين.

الأمر في التجديد ليس هذا كلّه ولا شيئًا مثله، ولكنّه أعمق وأبعد. إنّ أساس الأمر هو مدى انسجام المنهج النفسيّ والإحساس الفنيّ عند المجدِّدين مع المنهج النفسي والإحساس الفنيّ للأمة وروح تراثها. وإذا كان لا يجوز لأحد أن يدعو إلى تجميد التراث جيلًا بعد جيل، وإلى أن يحتذي الخلف خطوات السلف احتذاءَ تطابق وتشابه، لأنّ في ذلك حَجْرًا على الحياة نفسها بل إفناءً لها؛ فإنّ السؤال الذي يجب أن يُسأل دائمًا هو: هل هذا التجديد هو تطور أصيل، نابع من وجدان الفرد والأمة، متجاوب مع طبيعة حياتها وجوهر كيانها، مواكب للمرحلة التي تمر فيها، متطلِّع إلى المستقبل الذي ترنو إليه، مُتَّسق مع روح التراث، معبر عن تجربة فنية ذاتية؟ هل هو حلقة متماسكة في سلسلة متصلة تتدرَّج تدرّجًا طبيعيًا يقود بعضها إلى بعض وينتهي أولها إلى آخرها؟ أو أنه شيء لا تعرفه الأمة، ولا تحس به، ولا تتذوقه، ولا تحتاج إليه. شيء غريب عنها، دخيل عليها، منقطع الصلة بها وبأصولها وتراثها. شيء صنعه غيرها، وكان عنده نتاجًا طبيعيًّا في بيئته لأنه نابع من ظروفه، متطوِّر عن مجتمعه، فهو بذلك جزء من حضارته، جزء من منهجه النفسي وإحساسه الفنيّ؛ ثمَّ جاء منّا من يقلده ويحتذيه، دون أن يتمثّله ويهضمه، ودون أن يصبح جزءًا من إحساسه وإحساس أمته؟ لئن كان احتذاء القديم تقليدًا، فماذا نسمي هذا الضرب من التقليد للأجنبي الغريب؟ أليس انحرافًا بالأمّة عن طريقها، وتعويقًا لها في انطلاقها، وتضليلًا لها عن نفسها، وتدميرًا لجذورها وأصولها، لتصبح كجذع الشجرة الذي يغرس على ظاهر الأرض، بغير جذور تضرب إلى الأعماق، وقد تُركّب له الغصون والأوراق والثّمار المجلوبة المصنوعة فتعجب بعض الرائين وتخدعهم، ولكنه لا يستطيع أن يورق ولا أن يثمر لأنه ميتٌ لا حياة فيه.

ولا بدّ لكل نتاج جديد، يصحّ أن يُعَدّ في المستقبل تراثًا، من أن تكون له جذوره

الحضارية الخاصة به التي تُسْبِغ عليه أصالته وتطبعه بشخصيته المميزة. وإذا كانت الصلة بين الأدب والحياة صلة وثيقة، فإن كل تجديد في الأدب والفنّ عامة، يجب أن يكون مُتَّسقًا مع طبيعة حياة الأمة وروحها، فالتطوّر في الأدب ينبع من تطور المجتمع، وحين يكون كذلك يكون في الوقت نفسه عاملًا من عوامل تطوير هذا المجتمع تطويرًا سليمًا دون أن يفصله عن جذوره، ويقطعه عن أصوله، ويعرّيه من أصالته.

* * *

ليس في شعر ابن زيدون[*]

هذه خواطرُ وذكرياتٌ لقارئ متذوّق، وهي بطبيعتها قد تختلف عن آراء الباحث المحقّق، ولكنها مع ذلك حَرِيّةٌ أن يَجْهَر بها صاحبُها، ولو على استحياء، وفاءً لذكرى شاعر فنان كان من أوائل من عَلِقَهم صاحب هذه الخواطر في صِباهُ الغَضّ، فصدق عليه قول القائل:

عَرَفْتُ هواها قبل أنْ أعـرِفَ الهـوى　　　فصـــادفَ قلبًـــا خاليًـــا فتمكَّنـــا

وكان الصِّبْية في زماننا ـ وهو زمان يبدو لنا الآن موغلًا في القدم السحيق لغُرْبته عن هذا الزمان ـ يُنَشَّأون منذ أول عهدهم بالدراسة على الصلة الوثيقة بالأصيل الرائع من عيون تراثنا. ولم تكن حينئذ قد شاعت هذه النظريات الحديثة في التربية وعلم النفس التربوي التي أخذت تتعاظم دعوتها إلى ضرورة التيسير والتسهيل على الصبية، والتزام حصيلتهم اللغوية فيما يؤلَّف لهم من كتب، ومراعاةِ الألفاظ الشائعة في محيطهم، وتعليمِهم أدبَ العصور الحديثة لأنه أقرب إلى أفهامهم وأذواقهم. وهي نظريات كان من نتائجها أن أخذت الأواصر تتقطع شيئًا فشيئًا بين ناشئتنا وتراثنا إلى أن أصبحوا على ما هم عليه الآن من اغترابٍ عن هذا التراث[1]. وكذلك كنا بنجوة من هذه

(*) بحث قدّم إلى مهرجان الذكرى الألفية لميلاد ابن زيدون في الرباط تشرين الأول (أكتوبر) سنة **1975**م، نشر في فصلة منفصلة، وفي عدد من المجلات.

(1) بحثت هذه الموضوعات في فصل «مسائل في العربية وتعلّمها» في كتابي هذا ص**149-164**.

الاستهانة باللغة العربية والسخرية منها، تلميحًا وتصريحًا، بالقول وبالفعل، يصدران من معلِّمي الموادّ الأخرى في مراحل التعليم في موقفهم من اللغة العربية وقدرتها على التعبير العلميّ والوفاء بمطالب العصر وحاجاته، وهذه الأحكام العامة على تراثنا التي تمتلئ بها الكتب المدرسية والمقالات النقدية، عن: الارتزاق بالشعر، وغلَبة المدح للخلفاء والأمراء والوُلاة، وشيوع العناية بالصياغة اللفظية. فأخذ كل ذلك يفعل فعله في ناشئتنا اليوم حتى صار عندهم يقينًا مصدَّقًا نفَّرهم من هذا التراث العظيم.

ولكنّ الأمر في أيام صِبانا كان مختلفًا أشدَّ الاختلاف، فمنذ أن تفتحت عيناي على الشعر العربي، وأخذتُ أشدو شيئًا من روائعه، استقبلني ابن زيدون في رحاب ديوانه، وكانت طبعته الأولى حينئذ حديثة العهد، فأدخلني رياضَه الغنّاء، وأنزلني ضيفًا على موائده، وأحلَّ لي أطايبها. فقد كان فرح معلِّمنا باقتنائه نسخةً من الديوان فرحًا عظيمًا حقًّا، دفعه إلى أن يردّد على مسامعنا قصيدة شوقي في تقريظ الديوان، وقد أثبتها محقّقُه، رحمه الله وأثابه، في صدر طبعته، ومطلعها:

يا ابنَ زيدونَ مرحبا　　　قد أطلتَ التَّغيُّبا

ثم حثّنا على أن يشتري كل من استطاع منا نسخةً لنفسه، وبدأ يقرأ لنا قصائد الديوان من أول قصيدة فيه، ويقف عند أبيات من كل قصيدة ويطيل الوقوف، ويترنم بها ترنم المتذوّق المعجب، وهو يهتزّ ويتمايل طربًا. وصرنا ـ مع هذا الإلحاح والإعادة والإنشاد ـ نحسّ ما في نفس معلّمنا، حتى سَرَتْ إلينا عدوى الإعجاب والطرب، دون أن ندرك جوهر الفن في هذا الشعر، بل دون أن نفهم جميع معاني الأبيات. بدأ بقصيدته الأولى ذات الحِكَم الرائعة والتجربة الإنسانية العميقة المستخرَجة من واقع مأساته في السجن:

ما على ظَـنِّيَ بـاسُ　　　يجرحُ الدهرُ وياسو

ولكم أعاد وردّد أبياتًا منها، وخاصة قوله:

ولـئنْ أمسـيتُ محبـو　　　سًـا فلِلْغَيْـثِ احتبـاسُ

فتأمَّـلْ كيـف يـغشَى　　　مُقْلـةَ المجـدِ النُّعـاسُ

ويُفَـتُّ المِسْـكُ في الـتُّرْ　　　بِ فيوطـــا ويُـــداسُ

حتى حفظناها معه، وأصبحنا نردّدها مع أبيات أخرى في بيوتنا وخَلَواتنا ولقاءاتنا. ثم ثنَّى بقصيدته النونيّـة التي شرّقتْ وغرّبت منذ أيام ابن زيدون نفسه، وأصبحت تُذْكَر كلّما ذُكِر ابنُ زيدون:

أضْحَى التنـائي بـديلًا مـن تـدانينا　　　ونـابَ عـن طِيـبِ لُقيانـا تجافينـا

ولم يكن لها حينئذ في نفوسنا الأثر الذي كان للسينية، وكنا نجد رَهقًا وعَنَتًا في حفظ بعض أبياتها وفهم معانيها وصورها. ثم ثلَّثَ بقصيدته الكافيّـة:

مـــا لِلْمُـــدامِ تُـــديرُها عينـــاكِ　　　فيَميلُ في سُكْرِ الصِّبا عِطْفـاكِ

ولطالما وقف مُنْتشيًا متمايلًا وهو يكرّر قوله:

أمَّا مُنَى نـفسي فأنـتِ جميعُهـا　　　يا ليتني أصبحتُ بعـضَ مُنـاكِ

يدنو بوصلكِ حـين شَـطَّ مـزارهُ　　　وَهْـمٌ أكـادُ بـه أُقبِّـل فـاكِ

ومع حرصه الشديد على تقريب معنى البيتين لنا، وشرحهما بأساليب متعددة، فقد كنا أعجز عن أن نفهم المعنى كاملًا. ولَحظْنا حينئذ أنه لم يقف على شيء من بقية أبيات القصيدة في المدح، فقد قرأها قراءةً عابرة ولم يَثْبُتْ في نفوسنا ولا في حفظنا شيء

من هذا القسم. ولكنه حين وصل إلى المقطوعة الرابعة أطال الوقوف والإنشاد والترنّم، وحَمَلنا على أن ننشدها معه في غرفة الدراسة حتى حفظنا أبيات هذه المقطوعة الأربعة قبل انتهاء الدرس، وهي قوله:

وَدَّعَ الصَّبْرَ مُحِبٌّ ودَّعَكْ ذائعٌ من سِرِّه ما استودعكْ

ولأمرٍ ما وقف معلِّمنا عند هذه المقطوعة، ولم نُكْمِل معه قراءة قصائد الديوان. ومن عجبٍ أنني في جميع مراحل حياتي التالية لم أحفظ شيئًا من شعر ابن زيدون سوى ما كنت حفظته حينئذ، بل أكاد أقول إنني لم أعُدْ إلى ديوان ابن زيدون إلا لأعيد قراءة هذه القصائد الأربع نفسها التي نقشها في نفسي معلّمنا منذ الصِّبا الأوّل، لا أتجاوزها إلى غيرها من قصائد الديوان. وكلما ازددت قراءةً لها، وتقدمتْ بي السِّنّ، واتّسعتْ آفاق مداركي، ازددتُ تعلّقًا وإعجابًا بسينيته الأولى وبمقطوعته الرابعة، وبقيت على موقفي القديم من نونيته ومن القسم الأخير من كافيته. فهل مردّ الأمر إلى صفات ذاتية فنّيّة في هذه القصائد؟ أو أنه من أثر ما رسخ في نفسي في غَضارة الصِّبا؟

* * *

وظلّت حالي مع ابن زيدون على تلك الحال إلى أن هممتُ منذ نحو أربع سنوات بكتابة بحث ـ لم يُقدَّر لي أن أكمله ـ حاولت فيه أن أجمع ما في شعرنا العربي، على اختلاف عصوره، من رثاء المدن وبكاء الممالك. وكان لا بدّ أن أقرأ الشعر الأندلسي، في دواوين شعرائه وفي مجاميع تاريخه الأدبي والسياسي. وكان ديوان ابن زيدون من هذه الدواوين، فحملت نفسي على قراءته قراءة فاحصة ناقدة في طبعتيه الأولى والثانية. واستوقفتني فيه عدة أمور قيّدتُها حينئذ وتركتها بين أوراقي كما نفعل عادةً في كثير من أحوالنا، وصرفتني عنها الصوارف. إلى أن جاءت مناسبة هذا المهرجان

الألفيّ، فعُدْتُ إلى ما كنتُ قيّدتُ، وعكفتُ على قراءة ما كتبه الباحثون باللغة العربية عن ابن زيدون: شعره وحياته وعصره. ورأيت أن أقتصر في كل ذلك على الحديث عن جانب واحد، لم يقف عنده الباحثون فيما أعلم، واخترت له عنوانًا «ليس في شعر ابن زيدون» اقتداءً برسالة ابن خالويه «ليس في كلام العرب». فقد دأب الباحثون على استجلاء صورة ما هو موجود في شعر الشاعر، وبيان الموضوعات التي تناولها، وإبراز خصائصه الفنّيّة. أما هذا فهو ضرب من الحديث مختلف، إذ إنه يتعرّض لما لم يَرِدْ في شعر ابن زيدون، وكان الظنُّ أن ابن زيدون عارِضٌ له لا محالة. ومن هنا أصابتني الدهشة أوّلَ الأمر لأن ما وردَنا من شعر شاعرنا جاء خاليًا منه.

فابن زيدون عاش ثلاثًا وستين سنة من القرن الخامس للهجرة، وهو قرن ازدهار الموشَّحات التي ابتدعها الأندلسيون ابتداعًا منذ أواخر القرن الثالث الهجريّ، ثم أخذت تنمو حتى استقام عودها واكتمل نظامها على يدي أبي بكر عُبادة بن ماء السماء الذي توفي في نحو سنة **422** للهجرة، قبل وفاة ابن زيدون بأربعين عامًا. وفي هذا القرن عاش عددٌ من الوشّاحين الكبار الذين اشتهروا بالشعر وبالموشحات معًا، منهم: ابن اللَّبَّانة من أهل دانية، وكان شاعر المعتمِد بن عَبّاد صاحبِ إشبيلية ومنقطعًا إليه، وابن رافع رأسه في طُلَيْطِلة، وأبو عيسى بن لبُّون في بَلَنْسِيَة، ومحمد بن عَمّار في إشبيلية، وأبو الحسن الحُصْريّ الطارئ على الأندلس من القيروان، وغيرهم. ومع ذلك لا نجد فيما وصلنا من شعر ابن زيدون موشَّحًا واحدًا له. هذه واحدة.

والثانية: أن هذا القرن كان قرن فِتَنٍ واضطراب وصراع بين العرب أنفسهم وبينهم وبين البربر وبين الصقالبة، وفي الوقت نفسه بين هؤلاء جميعًا وبين النصارى، وكان بعض الأمراء المسلمين من عرب وبربر يستعينون بهم على أبناء دينهم من الحكّام المسلمين الآخرين. وقد شهد ابن زيدون كثيرًا من هذه الأحداث منذ ولادته، ثم

شارك في بعضها. فقبل مولده بعام واحد تُوفّي الحاجب المنصور بن أبي عامر الذي أقام نفسه وصيًّا على الخليفة هشام بن الحَكَم بن عبد الرحمن الناصر. وبدأ الأمر يضطرب والخَرْق يتّسع حتى زالت دولة الخلافة، وبدأ عهد الفتنة منذ مطلع القرن، وازداد تفاقمًا بقيام دول ملوك الطوائف سنة **422**هـ وعمر شاعرنا في نحو الثامنة والعشرين، فكان له القِدْح المُعَلَّى في قيام حكم أبي الحزم بن جَهْوَر في قرطبة وتوطيد أركانه. وفي خلال هذه السنوات الطوال مرّت في حياة شاعرنا وحياة أمّته وبلاده أحداثٌ جسام، من أهمها ما حدث لمدينته قرطبة وهو لا يزال صبيًّا يافعًا من غزو المسيحيين لها، حين استعان بهم سليمان بن الحكم الأمويّ الذي بويع بالخلافة ولُقِّب بالمستعين بالله. وفتكوا بأهلها فتكًا ذريعًا وقتلوا منهم عشرات الآلاف، واقتحموا المساجد وذبحوا من فيها، وسَبَوا النساء، وفعلوا من الأفعال ما تقشعرّ لها الأبدان حين يقرأ المرء وصفها في المصادر. وقامت في قرطبة خمس ثورات بين سنة **413**هـ و**422**هـ وشاعرنا شابٌّ راشد. وتوالى سقوط المدن الأندلسية في أيدي النصارى، فسقطت بَلَنْسِيَة وبطَرْنَة وبَرْبَشْتَر قصبة بَرْطانِية[1]، وكلها في شرقيّ الأندلس، فيما بين **455** و**457** للهجرة. ووصف ابن حيّان ـ المعاصر لابن زيدون ـ سقوطها وصْفًا يسفح الدمع حُزنًا، فيما نقله عنه ابن بسّام في «الذخيرة» وابن عَذاري في «البيان المُغْرِب» والمَقَّريّ في «النَّفح». ومما قاله عن سقوط بَرْبَشْتَر: «ويئس من بها من الحياة فلاذوا بطلب الأمان على أنفسهم خاصةً دون مال وعيال، فأعطاهم العدو الأمان، فلما خرجوا نكث بهم وغدر، وقتل الجميعَ إلا القائد ابن الطويل، والقاضي ابن عيسى في نَفَرٍ من الوجوه، وحصل للعدو من الأموال والأمتعة ما لا يُحْصَى، حتى إن الذي خصّ بعض مقدمي العدو نحو ألف وخمسمائة جارية أبكارًا، ومن أوقار الأمتعة والحُلِيّ والكُسْوة

---

(1) في ياقوت: بربشتر، بضم الباء الثانية، وفيه: بربطانية، بزيادة باء بعد الراء.

خمسمائة جمل، وقُدِّر من قُتِل وأُسِر بمائة ألف نفس، وقيل: خمسون ألف نفس». وقال: «وكان الفرنج لعنهم الله تعالى لمّا استولوا على أهل المدينة يفتضّون البِكْرَ بحضرة أبيها، والثَّيِّب بعين زوجها وأهلها، وجرى من هذه الأحوال ما لم يشهد المسلمون مثلَه قطّ فيما مضى من الزمان... وبلغ الكَفَرةُ منهم يومئذ ما لا تلحقه الصفة على الحقيقة. ولما عزم ملك الروم على القفول إلى بلده تخير من بنات المسلمين الجواري الأبكار والثَّيّبات ذوات الجمال، ومن صبيانهم الحسان، ألوفًا عدة حملهم معه ليهديهم إلى من فوقه، وترك من رابطة خيله بِبَرْبَشْتَرَ ألفًا وخمسمائة ومن الرجالة ألفين»[1].

وكانت أنباء هذه الأحداث الجسام تُتناقل وتنتشر وتصل إلى المدن الأخرى، فلا تُحرّك فيها ساكنًا لنجدة غيرها لانشغال كل حاكم بنفسه وتدبير أمور دنياه. وهكذا لم تتحرك قرطبة لنجدة بربشتر، قال ابنُ حيان[2]: «إن بربشتر هذه تناسختها قرون المسلمين منذ ثلاثمئة وثلاث وستين سنة، من عهد الفتوح الإسلامية بجزيرة الأندلس، فرسخ فيها الإيمان، وتُدُورس القرآن، إلى أن طرق الناعي بها قرطبتَنا صدر رمضان من العام (أي عام **456**هـ) فصكّ الأسماع، وأطار الأفئدة، وزلزل أرض الأندلس قاطبة، وصار للناس شغلًا شُغِلوا في التحدّث به، والتساؤل عنه، والتصوّر لحلول مثله، أيامًا لم يفارقوا فيها عادتهم من استبعاد الوجل، والاغترار بالأمل، والاستناد إلى أمراء الفُرقة الهَمَل، الذين هم منهم ما بين فَشَل ووكَل، يَصُدّونهم عن سواء السبيل، ويلْبِسون عليهم واضحَ الدليل».

ويصف ابن حيان سقوط المدينة، وأحوال المسلمين في هذا القرن وصفًا مؤثّرًا ثم يقول: «قد أشفينا بشرح هذه الحادثة الفادحة مصائب جليلة مؤذِنة بوشك القُلْعة

---

(1) نفح الطيب **4**: **448** - **453**.

(2) في ياقوت: بربشتر، بضم الباء الثانية، وفيه: بربطانية، بزيادة باء بعد الراء.

طالما حذّر أسلافنا لحاقها بما احتملوه عمن قبلهم من أثارة، ولا شك عند ذوي الألباب أن ذلك مما دهانا من داء التقاطع، وقد أُمِرنا بالتواصل والأُلفة فأصبحنا من استشعار ذلك والتمادي عليه على شَفا جُرُفٍ يؤدي إلى الهَلَكة لا محالة... فدهرنا هذا قد غربل أهليه أشدَّ غربلة... فلبثوا في غير سبيل الرشد يعلّلون أنفسهم بالباطل، وذلك من أول الدلائل على فرط جهلهم، واغترارهم بزمانهم، وبُعدهم عن طاعة خالقهم، ورفضهم وصية نبيهم، وغفلتهم عن سدّ ثغورهم. حتى أطلّ عدوهم الساعي لإطفاء نورهم، يجوس خلال ديارهم، ويستقري بسائط بقاعهم، ويقطع كل يوم طرفًا ويبيد أمة. ومَنْ لدينا وحوالينا مِن أهل كلمتنا صُمُوتٌ عن ذكرهم، لُهاةٌ عن بثّهم، ما إن سُمِع عندنا بمسجد من مساجدنا أو محفل من محافلنا، مذكّرٌ لهم أو داعٍ، فضلًا عن نافر إليهم أو ماشٍ لهم، حتى كأنهم ليسوا منا أو كأن بَثْقَهم ليس بمُفْضٍ إلينا. وقد بَخِلنا عليهم بالدعاء بُخْلَنا عليهم بالغَناء. عجائب فاتت التقدير، وعرّضت للتغيير، ولله عاقبة الأمور، وإليه المصير»[1].

وإنما أوردنا ما أوردنا من كلام ابن حيّان الذي عاصر هذه الأحداث ووصَفَ زمانه وأهله، لندلّ على هول الكوارث المتلاحقة، وفداحة الخطوب المتتابعة، وجسامة الأحداث المتصلة التي هزّت بعض المؤرّخين وكتّاب النثر كما هزّت بعض الشعراء فذكروها، ومع ذلك لا نجد لها صدىً، أدنى صدىً، في شعر ابن زيدون. لم تهزّه أحداث مدينته قرطبة وما تعرّضت له من غزو واضطراب وفتن، ولم تفجعه النوازل التي ألمَّتْ بأمته ودينها، ولم تحرّك مشاعره هذه الخلافاتُ المستحكمة بين الحكّام المسلمين واستعانتُهم بأعدائهم على أنفسهم، وسقوطُ المدن الأندلسية في أيدي النصارى، وقتلُ عشرات الألوف من الرجال، واستباحةُ الحرمات، وسَبْيُ النساء، وضياع المجد،

---

(1) من المرجعين السابقين معًا، النفح 4: 452 - 453، وابن عَذاري 3: 255.

وتقلّصُ ظلِّ الدين. ومع ذلك فإنّ شعره حافل بالتفجّع الباكي على نفسه ومحنته في سجنه وفي حُبّه، وهو تفجّع ممزوج بالاستعطاف والتذلل والعتاب.

أما **الثالثة:** فهو هذا الذي أطنب فيه مؤرّخو الأدب ونُقّاد الشعر من تميّز الأندلس بسحر الطبيعة الغنيّة المتنوّعة: بمياهها وأشجارها ورياضها وأزهارها وفواكهها وظِلالها وأطيارها. وعَدُّوا ذلك كلَّه باعثًا قويًّا من بواعث الشعر. وقد كان ذلك حقًّا كذلك. فقد اشتهر بعض شعرائهم بوصف الطبيعة، والمقدَّمُ المشهور في هذا الفن هو ابن خَفَاجة، ولكنّ غيره كثيرين لم يقصِّروا عن شأوه، ونظموا ما عُرِف بالقطع الروضيّة، وكان القِيان يغنّين ببعضها، وربما كان ابن دَرّاج في طليعة هؤلاء الشعراء الذين أكثروا من وصف الطبيعة وأزهارها.

ولكنّ من الصحيح أيضًا أن شعراء المشرِق كان لهم سهمٌ وافر في وصف الطبيعة، وإذا كان مؤرّخو الأدب ونُقّاده يستشهدون على ذلك بالصَّنَوْبَريّ، فإن لغيره قصائد سارت كل مسار في وصف الربيع كقصيدتي أبي تمّام والبحتري في وصف الجِنان، وما قصيدة أبي الطيب في شِعب بَوّان بخافية على أحد، وليس هنا مجال هذا الحديث فهو يستعصي على الحصر منذ أول ما نعرف من شعر الجاهلية. وإنما أوردنا ما أوردنا لننتهي منه إلى أننا لم نجد لابن زيدون ـ في هذه الطبيعة الأندلسية الساحرة ـ مقطوعة واحدة، تستقل بنفسها، فضلًا عن قصيدة كاملة، يصف فيها شيئًا من مظاهر الطبيعة. وجميعُ أبياته المتفرقة في قصائده المختلفة التي يصف فيها هذه الطبيعة لا تبلغ قصيدة واحدة من قصائد الشعراء الذين وصفوا الطبيعة، ثم إنه في هذه الأبيات المتفرقة لا يكاد يقع على الوصف حتى يتجاوزه مسرعًا دون أن يوفّيَه حقّه.

* * *

وإذا كانت هذه الملاحظات الثلاث جديرة بالتوقّف عندها وبتسجيلها، فهل لنا أن نخطو خطوة أخرى في طريق تأملها ومحاولة تفسير أسبابها وتعليلها؟ ونحن ندرك صعوبة تفسير ما هو غير موجود وتعليل غيابه، ولكن الصعوبة لا تحول بيننا وبين المحاولة، وكذلك ندرك أن سببًا واحدًا قد يكون غير كافٍ لتفسير وجود أمرٍ أو غيابه، وربما احتاج هذا التفسير ـ ليستقيم وتتكامل أركانه ـ إلى مجموعة من الأسباب تتضافر معًا. ثم إننا ندرك آخر الأمر أن التفسير والتعليل ـ مهما تتكاثر لهما الأسباب والعلل ـ إنما هما مجرد افتراضات نظرية واجتهادات شخصية قد تصيب الحقيقة، وقد تطوّف حولها ثم تخطئها. ولكن ذلك كله لا يمنع المحاولة وبذل الجهد في سبيل المعرفة والوصول إلى العلم.

واحتياطٌ أخير لا بد من التنبيه عليه، وهو أن ما لاحظناه إنما هو مستخرَج مما بين أيدينا من شعر ابن زيدون. فهل يمثّل هذا الشعر كل ما قاله الشاعر؟ أو أن لابن زيدون شعرًا غيره لا يزال مكنونًا في بطون مخطوطات لم نعثر عليها بعد، وفيه ما لم نجد في الشعر الذي وصل إلينا، وبذلك تصبح ملاحظاتنا في غير محلها؟

مهما يكن من أمر فإن حديثنا مقصورٌ الآن على هذا الديوان المطبوع الذي وصلنا من شعر ابن زيدون، وستظلّ ملاحظاتنا واردة إلى أن يقوم الدليل على غيرها، ونرجو أن تكون مناقشتها مفيدة في الكشف عن بعض جوانب تاريخنا الأدبيّ.

كانت الـملاحظة الأولى أننا لم نجد فيما وصلنا من شعر ابن زيدون موشحًا واحدًا له، في حين أن عصره شهد عددًا من الوشّاحين الكبار الذين اشتهروا بالشعر والموشحات معًا.

أيكون السبب في ذلك راجعًا إلى طبيعة الموشح نفسه الذي وصفه ابن سناء

المُلْك (المتوفى سنة **608**هـ) بقوله إنه[1] «هَزْلٌ كلُّه جِدّ، وجِدٌّ كأنه هـزل، ونظـمٌ تشـهد العين أنه نثر، ونثرٌ يشهد الذوق أنه نظم». ثم أخذ يشـرح معنى هذا الكلام الموجز شرحًا طويلًا مفصَّلًا نقتطف منه وصفه للخَرْجة بقوله[2]: «والخَرْجَة عبـارة عـن القُفْـل الأخـير من الموشّح، والشرط فيها أن تكون حَجّاجِيّة من قِبَلِ السُّخْف، قُزْمانيّةً من قِبَـل اللحـن، حارّة محرِقة، حادّة مُنْضِجة، من ألفاظ العامّـة ولغـات الخاصّـة... وأكـثر مـا تُجْعـل عـلى ألسنة الصبيان والنسوان والسَّكْرَى والسكران... وقد تكون الخرجـة عجميـة اللفـظ بشرط أن يكون لفظها أيضًا في العجميّ سفسافًا نِفْطيًّا (أي مُحْرِقًا) ورماديًّا زُطّـيًّا. والخرجـة هـي أبزار الموشّح ومِلْحُـه وسُـكَّره ومِسْـكُه وعنـبره... وفي المتـأخرين مـن يعجِـز عـن الخرجـة فيستعير خرجةَ غيره، وهو أصوب رأيًا ممن لا يوفَّق في خرجتـه بـأن يعربهـا ويتعاقـل ولا يَلْحَن فيتخافف بل يتـثاقل».

ثـم ينتقـل إلى الحـديث عـن أقسـام الموشّـح وأنواعـه فيقـول[3]: «والموشّـحات تنقسم قسمين، **الأول:** ما جاء على أوزان أشعار العرب، **والثاني:** مـا لا وزن لـه فيهـا ولا إلمام له بها. والذي على أوزان الأشـعار ينقسـم قسـمين: **أحـدهما** مـا لا يتخلـل أقفالَـه وأبياتَه كلمةٌ تخرج به تلك الفقرة التي جاءت فيها تلك الكلمة عن الوزن الشعريّ، وما كان من الموشّحات على هذا النسج فهو الـمرذول الـمخذول، وهو بالــمخمَّسات أشـبه منه بالموشّحات، ولا يفعله إلا الضعفاء من الشعراء... **والقسم الثاني** من الموشّحات هـو ما لا مدخلَ لشيء منه في شيء من أوزان العرب، وهذا القسم منها هـو الكثـير، والجَـمّ الغفـير، والعـدد الـذي لا يـنحصر، والشـارد الـذي لا ينضـبط... ومالهـا عَـرُوض إلا

---

(1) دار الطراز: **23**.

(2) المصدر السابق: **30** - **32**.

(3) المصدر السابق: **33** - **37**.

التلحين... فبهذا العَرُوض يُعرَف الموزون من المكسور، والسالم من المزحوف، وأكثرها مبنيٌّ على تأليف الأرغن، والغناء بها على غير الأرغن مستعار وعلى سواه مجاز».

ثم فصّل القول في هذا القسم فقال عنه إنه «مضطرب الوزن، مهلهل النسج، مفكّك النظم، لا يُحْسِن الذوقُ صِحّته من سَقَمه ولا دخوله من خروجه». وبعد أن يضرب عليه مثلًا يقول: «فها أنت [ذا] ترى نبوّ الذوق عن وزن هذا الكلام، وما له عند الطبع الضعيف نظام، ولا يعقله إلا العالمون من أهل هذا الفن والملائكة المقربون من أهل هذه الصناعة، ومثل هذا لا يقدم عليه إلا مثل الأعمى [التُّطِيْليّ]، وإلا فالبصير يحذره ولا ينظره، وما كان من هذا النمط فما يُعْلَم صالحه من فاسده وسالمه من مكسوره؛ إلا بميزان التلحين، فإن منه ما يشهد الذوقُ بزحافه بل بكسره فيَجْبُرُ التلحينُ كسره، ويَشْفي سَقَمه، ويردّه صحيحًا ما به قَلَبة، وساكنًا لا تضطرب منه كلمة».

ومن قبل ابن سناء المُلْك وصف ابن بسّام (المتوفى سنة **542** هـ) هذه الموشّحات وأوزانها وترفّع عن ذكر شيء منها في كتابه، قال[1]: «وهي أوزان كثر استعمال أهل الأندلس لها في الغزل والنسيب، تُشَقّ على سماعها مَصُوناتُ الجيوب، بل القلوب. وأول من صنع أوزان هذه الموشّحات بأفقنا واخترع طريقتها ـ فيما بلغني ـ محمد بن محمود القَبْريّ الضرير، وكان يصنعها على أشطار الأشعار، غير أن أكثرها على الأعاريض المهملة غير المستعملة، يأخذ اللفظَ العاميّ والعَجَميّ ويسميه المَرْكَز... وأوزان هذه الموشّحات خارجة عن غرض هذا الديوان إذ أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب». وحين يتحدّث عن أبي بكر عُبادة بن ماء السماء يقول: «وكان أبو بكر

---

(1) الذخيرة، القسم الأول ـ المجلد الأول: **468-469**.

في ذلك العصر (توفي في نحو سنة 422هـ) شيخ الصناعة، وإمام الجماعة؛ سلك إلى الشعر مسلكًا سهلًا، فقالت لـه غرائبُـه مرحبًـا وأهـلًا. وكانـت صـنعة التوشـيح التـي نهـج أهـل الأندلس طريقتها، ووضعوا حقيقتها، غير مرقومة البرود، ولا منظومة العقود، فأقام عبـادة هذا مُنْآدَها، وقَوَّم مَيْلها وسِنادها، فكأنها لم تُسْمَع بالأندلس إلا منه، ولا أُخِـذَتْ إلا عنـه، واشتهر بها اشتهارًا غلب على ذاته، وذهب بكثير من حسناته... وقد أثبتُّ من شعر عُبادة في هذا الفصل ومن سائر كلامه ما يدلّ على تقدّمه وإقدامه».

ولكن ابن بسّام لم يُثْبِتْ شيئًا من موشّحات عبادة التي اشتهر بهـا، فـدلّ إسـقاطه إياها على أنها ليست مما يدلّ على تقدّمه وإقدامه ـ في رأي ابن بسّام أي بعـد نحـو مئـة عام وعشرين عامًا على وفاة عبادة ـ ودلّ بذلك أيضًا على تنزيهـه كتابـه عـن أن يتضـمّن شيئًا منها، وإن كان قد أورد له عددًا وافرًا من المقطوعات الشعرية.

فهل كان السبب في إحجام ابن زيدون عن نظم الموشّحات مـردُّه إلى نظـرة القـوم حينئـذ إليهـا: في جوّهـا العـامّ، وفي ألفاظهـا، وفي أعاريضـها، حتـى تجنّـب مؤرّخـو الأدب والمؤلّفون إيراد نماذجَ منها في كتبهم إلى القرن السـادس الهجـريّ، وحتـى عَـدَّ ابـنُ بسّـام اشتهار رائد هذا الفن بها ذاهبًا بكثير من حسناته؟

وابن زيدون سليل أسرة عريقة في المجد، هي مخزوم، وابـن فقيـه عـالم كانـت لـه منزلته في الحُكم، وكان مشهورًا بثرائه العريض، ثم إنه تقلّب هو نفسه في مناصب الحكـم حتى ولي السِّفارة ثم الوزارة... وكل ذلك حرِيٌّ بأن يجنّب المرء كثيرًا مما يخوض فيه غيرُه، ويفرِض عليه قيودًا يتحلّل منها مَنْ لم تكن له هذه المنزلة، ويجعلـه يتحـاشى ضروبًـا مـن الشعر تُسْقِطُ منزلته وتَذهَب بحسناته.

وهذا تعليل قد تطمئنّ إليه النفس ويرتضيه العقـل، ولكـنّ أمانـة البحـث تقـتضي

أن نشير إلى أنّ شرف النسب وعراقة المَحْتِد وحدهما لم يحولا بين غيرِ ابن زيـدون ونظـمِ الموشّح في العصر نفسه. فأبو بكر عُبادة بن عبد اللـه، الذي أقام من الموشّحات «مُنْـآدها وقوَّم مَيْلها وسنادها، فكأنها لم تُسْمَع بالأندلس إلا منه، ولا أُخِذتْ إلا عنه»، كان أنصـاريًّا «من ذُرّية سعد بن عُبادة، وقيل له ابن ماء السَّماءِ لِجَدّهم الأوّل»[1]. وليس مَنْ له مثل هذا النسب بأقلَّ شرفًا وعراقةً من ابن زيدون في نسبه المخزوميّ.

وكذلك فإن رِفعةَ المنصب وعلوّ المكانة وتولّي الوزارة لم تحل وحدها بـين غـير ابـن زيدون ونظم الموشّح. فما أكثرَ الوشّاحين في عصر شاعرنا نفسه الذين تولَّوا أرفع المناصب. فأبو عيسى ابن لبون، وأبو بكر محمد بن عمار، كانا مـن ذوي الـوزارتين، شـأنهما في ذلـك شأن ابن زيدون، وأبو عبد اللـه محمد بنُ رافع رأسِهِ تولَّى قضاء طَلَبيرة، وكانـت للقضـاء مكانته وهيبته.

وكذلك فإن الموشّح لم يكن دائمًا خارجًا عن العَروض وبحور الشـعر، ولا كـان دائمًـا يستعمل ألفاظ العامّـة ولا الجُمـل العَجَميّــة في بعـض أجزائـه، ولم يكـن دائمًـا يتـدنَّى إلى السُّخْف والتهتّك، وينبع من مجالس الخمر والغناء، بل كان منه هذا الضرب الذي يُسمَّى الموشّح الشعريّ، وكان شأنُ بعضه شأنَ أروع الشعر العربيّ: سـلامةَ عَـروضٍ، وصَـفاءَ لغـةٍ، ونصاعةَ أُسلوب، ورِفعةَ مَقْصِـدٍ، وكـرمَ عاطفـةٍ وشـعور. ومـن أقـرب الـنماذج إلى حفظنـا موشّحُ ابن زُهر الحفيد:

أيّها الساقي إليـكَ المُشْـتكَى　　　　قد دعونـاكَ وإنْ لم تَسْـمَعِ

فإذا كان كل سبب من هذه الأسباب لا يقـوم وحـدَه في تعليـل هـذه الظـاهرة، فهل تكون هذه الأسباب مجتمعةً معًا هي التي دعـت ابـن زيـدون إلى الانصراف عـن

---

(1) الذخيرة، القسم الأول ـ المجلد الأول: **468**.

نظم الموشّح؟ أو أن مردّ الأمر ـ أوّلًا وأخيرًا ـ إلى تكوينه الشخصيّ، وإلى صلته النفسيّة الوثيقة بالتراث الأدبيّ المشرقيّ الذي كان المثَلَ والأنموذج للمحافظين على تقاليد الشعر العربي ورسومه، السائرين على خطى السلف في نظمهم وبناء قصيدتهم، النافرين من كل بدعة مستحدثة؟

وأيًّا كان الأمر، فإن من العسير القطعَ على وجه التثبّت، وبحسبنا أن نَذكر هذه الافتراضات والاحتمالات لعلّها تدفع بعض الباحثين إلى الاستقصاء والتمحيص، والوصول إلى ترجيحٍ إنْ عزَّ اليقين.

أما الملاحظة الثانية التي لاحظناها فهي أن ما وصَلنا من شعر ابن زيدون كان محصورًا في ذاته، يدور حول نفسه، لا يتجاوز نطاقه الشخصي إلى مجتمعه وإلى الحياة مِن حوله، ولم يظهر فيه أثرٌ للنكبات التي حاقت بأمته ووطنه ودينه، ولا للفتن التي كان يستشري أُوارُها منذ ولادته واستمرّت طول حياته حتى وفاته، وشهدها وشارك في بعضها.

فهل كان ذلك لأنه رجل سياسة: خاض غمارها وعرف أسرارها واكتوى بنارها، فانتهى به دهاؤه السياسي إلى أن يتربّص بالأمور، ويتحيّن الفرص، ويتجنّب أن يَصْدُر منه ما يُروَى عنه ويُنقَل، فيَشيع، ويؤخَذ بجريرته، ويصيبه بالأذى في نفسه أو ماله أو منصبه؟ هل كانت الأحداث في زمنه غير معروفة المصادر والموارد، ولا مأمونة العواقب، وكان حتى مَن هو في منزلة ابن زيدون لا يعرف على من تدور الدوائر، فآثر السلامة والعافية، فِطنةً منه وكياسة، حتى يستطيع أن يجني ثمار النتائج مهما تكن، ويكتال بكل كيل؟ وهل هذا تفسير تقلّبه السياسيّ منذ أن شارك في قيام دولة آل جَهْوَر في قُرطُبة إلى أن شارك في إسقاطهم وزوال مُلكهم؟ وهل في هذا توضيح صلته بأبي الحزم بن جَهْور ومعرفة أبي الحزم بهذا الخُلق في ابن زيدون حتى زجّ به في

السجن، ثم صلته بابنه أبي الوليد، وتوضيح إبطائه عليه في بعض سفاراته لدى الملوك والحكّام الآخرين أملًا في نفعٍ منهم لم يكن ناله منه، ثم تخلّيه عن أبي الوليد وذهابه إلى المعتضد واستمرار صلته به مع ما عُرف عن المعتضد من تقلّبٍ وحِدّة طبعٍ وفَتْكٍ بالمتصلين به والمقربين إليه حتى إنه لم يتورّع عن قتل أحد أبنائه؟ ثم صلته الوثيقة بالمعتمد واشتراكه معه في احتلال قرطبة، ثم ضيق المعتمد به وإرساله إلى إشبيلية وهو شيخ كبير استبدّ به المرض، ليلقى حتفه؟ وفي كل هذا ليس لابن زيدون شعر يَذْكر فيه عاطفةَ وفاءٍ أو موقفَ صدقٍ وإخلاص.

وإذا كان هذا تفسير حاله من الفتن الداخلية بين هؤلاء الحكّام والملوك، فلماذا صمت أيضًا في شعره عمّا كان يُلحِقه الإسبانُ النصارى بأمته ودينه وبلاده؟ ألهذه الأسباب نفسها، فكأنه كان يخشى أن تكون لهم الدَّوْلة فآثر النجاة ليفوز لديهم بالغنيمة؟ أم أن الأمر كلّه لم يكن يَعْنيه ما دام بعيدًا عن أن يصيب نفسه ومنافعه الشخصية؟

والحقُّ أن ابن زيدون لم يكن وحده في ذلك، فقد صمت غيره في زمانه عن كلّ ما صمت عنه أو أكثره. ولولا ما نعرفه من التاريخ عن أحداث هذا العصر ما وجدنا في شعر شعرائه إلا أقلّ القليل. ولم تكن الأندلس وحدها بِدْعًا من الأمر، فإنّ القارئ للشعر في عهود الحروب الصليبية في المشرق يصاب بالذهول لضعف تفاعل الشعراء مع أحداث أمتهم ومع الكوارث التي نزلت بهم، وكأنه لم يكن لهم إلا هذا المدح ـ على سخف أكثره وغثاثته ـ يقولونه في بعض الأمراء والقادة حين يخوضون بعض المعارك ويحرزون فيها النصر. وما أبعد هذا عمّا نحن بسبيله.

وأيًّا كان التعليل، فإن هذه الظاهرة في المشرق والأندلس معًا لا تزال بحاجة إلى دراسة مستفيضة تتناولها بالشرح والتحليل.

أما الملاحظة الثالثة التي لاحظناها فهي أننا لم نجد لابن زيدون في الطبيعة الأندلسية الساحرة مقطوعة واحدة، فضلًا عن قصيدة كاملة، تستقلّ بنفسها يصف فيها شيئًا من مظاهر الطبيعة، كما كان لكثيرين غيره من شعراء الأندلس.

ومع ذلك فإن من الحقّ أن نقول إن شعر ابن زيدون كله ـ أو جُلّه ـ يكاد يكون أفوافًا من الطبيعة موشّاة، نسجتْها يَدٌ صَناعٌ أبدعتْ تصوير حواشيها وإبراز نقوشها، وخاصة غزله الذي امتزج فيه إحساسه بالطبيعة وإحساسه بالمرأة وجمالها امتزاجًا جعل كلًّا من الإحساسين جزءًا من الآخر وامتدادًا له في وَحْدةٍ فَنيّة استوقفتْ كثيرًا من الدارسين، من العرب والفرنجة، حتى إنهم ذهبوا إلى أن ابن زيدون كان ذا أثر واضح في الشعراء بعده، وأن أثره تجاوز الشعراء العرب إلى شعراء الطبيعة الغربيين الذين يربطون بين الطبيعة والحب، وأطالوا الوقوف عند قصيدته في وَلّادة:

إنّي ذَكَرْتُكِ بالزَّهراءِ مُشْتاقا   والأُفْقُ طَلْقٌ ووجهُ الرَّوْضِ قدْ راقا

وعَدُّوها مثالًا لتوضيح الشعور العميق بالطبيعة الذي تميّز به الشعر الأندلسي[1].

ومن أوضح الأمثلة على امتزاج هذين الإحساسين معًا قصيدتاه المخمَّستان:

سقى الغيثُ أطلالَ الأحبّة بالحِمَى

و:

تنشَّقَ من عَرْفِ الصَّبا ما تَنشّقا

وكذلك بعض قصائده في المديح التي كان يبدأها بالنسيب، وخاصة قصيدته في مدح المظفّر بن الأفطس أمير بطليوس:

---

(1) انظر مقدمة ديوان ابن زيدون ورسائله: **82**، تحقيق علي عبد العظيم، مكتبة نهضة مصر سنة **1957**م.

هيَ الشمسُ مغرِبُها في الكِلَلْ ومَطْلَعُها من جيوبِ الحُلَلْ

بل إننا نراه في قصائده التي تخلو من وصفٍ سافر أو مباشر للطبيعة ومظاهرها، يَعْمَد إلى بثٍّ إحساسه العميق بالطبيعة في ثنايا مناجاته للحبيبة، حتى إن القارئ ليحسّ أنه يتنقّل في روضة غَنّاء مِن فَنَنٍ إلى فَنَن، يَنْشَقُ عَبير الأزهار، ويسمع تغريد الأطيار، ويرى مظاهر الطبيعة وألوانها متآلفة في لوحة فنية بديعة التصوير، وأقرب مثال لذلك قصيدته المشهورة:

أضحى التنائي بديلًا من تدانينا ونابَ عن طِيبِ لُقْيانا تجافينا

فهل نستطيع أن نقول في تعليل افتقادنا لقصائد ومقطعاتٍ كاملةٍ في وصف الطبيعة في شعر ابن زيدون، أنّ شاعرنا لم يكن يحسّ بالطبيعة ومظاهرها معزولةً وحدها، إحساسًا منفصلًا مستقلًا قائمًا بذاته حتى يُفرِدها في قصائد ومقطوعات، وإنما كان إحساسه بالطبيعة جزءًا من إحساسه العامّ بالجمال ممزوجًا بإحساسه بالمرأة وشعوره بها، ومن ذَوب هذه الأحاسيس صاغ شعره في الغزل والتشوّق والتذكّر والمناجاة والشكوى والوصل والهجر. فهو لا ينظر إلى الطبيعة بعين عقله ولا بعين خياله ليتصيد الأوصاف والتشبيهات للروضة أو للغدير أو للطَّلّ أو للبَرَد، وهو ليس شاعرًا رسميًّا محترفًا حتى تُفْرَض عليه مثل هذه الموضوعات ليقول فيها شعرًا، ولم يكن يحس أن أحدًا يتطلب منه ذلك أو يتوقّعه منه في مناسبات معيَّنة. وإنما هو شاعرٌ فنّان يستجيب لدواعي نفسه ولأحاسيسه الداخلية ومشاعره الخاصّة الذاتيّة. ومن هنا جاء شعوره بالطبيعة مبثوثًا في ثنايا شعره الذي يعبِّر فيه عن ذوب عاطفته.

وبعد،

فقد بدأتُ هذا الحديث بأنه خواطرُ وذكريات لقارئ متذوّق قد تختلف بطبيعتها

عن آراء الباحث المحقّق. ولم يكن في نيّتي أن أُقحِم نـفسي في متاهـات التعليـل والتفسـير والتحليل، ولكنّ الحـديث ذو شـجون، وقـد جـرَّني إلى مـا كنـت أحـبّ أن أتجنّبـه مخافـةَ التقصير، فإن لم أكن قد بلغتُ فيه مَقْنعًا فبحسبي أني أثرتُ من القضايا ما أراه جديرًا بأن يتولّاه مَنْ عنده فضلُ بيانٍ فيه.

* * *

حُذافة بن غانم(*)

في أساس البلاغة (ث ج ج): قال حُذافة بن غانم:

بَنَوْها دِيـارًا رَحْبـةً وسَـقَوْا بهـا   سَحابًا تَثُجُّ الماءَ من ثَبَجِ البحْـرِ

فمَنْ حُذافةُ بنُ غانمٍ هذا؟ وفي أي عصرٍ عاش؟ وما أبيات قصيدته؟

رجعت أولًا إلى المعاجم الأخرى أبحث عن البيت وشاعره في مـادة (ث ج ج) لعـل فيها بعض ما ينير الطريق أمامي، فلم أعثر على بُغْيتـي، ورأيـت الـزَّمَخْشَريّ تَفـرَّد وحـده بذكر اسم الشاعر والبيت في أساس البلاغة.

فامتدت يدي إلى كتب الشعراء وطبقاتهم: كطبقات ابن سـلّام، والشـعر والشـعراء لابن قُـتَـيْبة، ومعجم الشعراء والموشَّح للمَرْزُباني، والمؤتلِف والمختلِف للآمديّ، فـما رأيـت للشاعر ذكرًا فيها.

ثم أخذتُ أتتبع فهارس أمّهات كتب الأدب العامة، مثل: البيان والتبيـين والحيـوان للجاحظ، وكامل المُـبَرِّد، وعيـون الأخبـار والمعـارف لابـن قُـتَـيْبة، وبعـض كتـب المجـالس والأمالي: كمجالس ثعلـب، والأمـالي ومجـالس العلـماء للزجّـاجيّ، والأمـالي وذيلـه للقـالي، والتنبيه والسِّمْط للبكريّ، فلم أجد فيها ما كنت أرجو.

وتوقفتُ طويلًا حتى هممتُ أن أنصرف عـن متابعـة البحـث، ثـم خطـر ببـالي أن

(*) نشر في مجلة الدوحة، محرم **1296** هـ ـ كانون الثاني (يناير) سنة **1976**م.

أعود إلى «القاموس المحيط» وإلى «تاج العروس» في باب (الفاء) لأكشف فيهما عن «حُذافة»، وكثيرًا ما كنت أستعين بهما وأتخذهما مفتاحًا أبدأ به لمعرفة بعض الأعلام وتحقيقها ـ وفيهما فوائد ثمينة لا يستغني عنها باحث ـ ثم أستفيد من هذا المفتاح للولوج في مصادر أخرى. ولم يُخيِّب «التَّاج»، ظنّي فقد أورد في مستدركه ما نصُّه: «وكثُمَامة: حُذافة بن نصر بن غانم العَدَويّ، أدرك النبي ﷺ، قال الزُّبير: تُوفِّي في طاعون عَمَواس».

أيكون هذا هو شاعرَنا، ذكر الزَّبيديُّ اسمَ أبيه وجَدّه، واكتفى الزمخشريّ بذكر جَدّه، وهو أحيانًا من مألوف صنيعهم؟

وقد أمدَّنا الزَّبيديّ بمفتاحين، **الأول**: اسم قبيلة الشاعر فهو من بني عَدِيّ، **والثاني:** أن له ذكرًا في كتاب «جمهرة نسب قريش» للزُّبَير بن بكّار.

والمفتاحان معًا فتحا لنا بابًا واسعًا، وهو باب كتب النسب، فبدأت بأقدمها تأليفًا من المطبوع بين أيدينا، وهو كتاب «نسب قريش» لأبي عبد الله المُصْعَب بن عبد الله بن المصعب الزُّبَيْريّ (**156-236**هـ) فوجدته يذكر الرجلين: حُذافة بن غانم[1]، وحُذافة ابن نصر بن غانم[2]، والثاني ابن أخي الأوَّل.

وتتبعت نسب حُذافة بن غانم في كتاب «نسب قريش» فوجدته: حُذافة بن غانم ابن عامر بن عبد الله بن عُبَيْد بن عُوَيْج بن عَديّ بن كعب بن لُؤيّ بن غالب بنِ فِهْر.

وأبناء غانم بن عامر خمسة، هم: حُذَيفَة، وحُذافة، وشُرَيْق ـ وأمهم هند بنت أبي شأس ـ ونصر، وأبو حَثْمة، وأمهما: أم سفيان بنت سفيان بن نقيد[3].

---

(1) ص**369**، **374** ـ **375**.

(2) ص**379**.

(3) ص**369**.

وأبناء حُذافة بن غانم ثلاثة، هم المُثَلَّم ـ وبه كان يُكنَّى حُذافة ـ وخارجة وحفص، وأمهم فاطمة بنت عمر بن بَجْرَة(1).

وأورد المصعب في «نسب قريش» شعرًا للمُثلَّم في خبرٍ عن رجل من النَّمِر بن قاسط أجاره المثلّم. وقال المصعب عن حفص بن حُذافة إنه «من شعراء قريش».

أما أخوهما خارجة فخبره مشهور، فهو الذي قتله رجلٌ من الخوارج بمصرَ وهو يظنه عمرو بن العاص، قال المصعب: وكان خارجة بن حذافة يَعْدِل ألف رجل، كتب عمرو بن العاص، وهو بمصر، إلى عمر يستمدّه، فوجه إليه خارجة بن حذافة والزبير بن العوام، وقال له: لقد أمددتك بألفَيْ رجل. فاستعمل [عمرٌو] خارجةَ على شُرَطِه. وخارجةُ الذي قتله الحَروريّ، فقال عمرٌو للحروريّ: أردتَ عَمْرًا وأراد اللهُ خارجةَ.

وذكر حذافة بن غانم ابنه خارجة في قوله وهو يمدح عبد المطلب وابنه أبا لهب:

أبو عُتْبةَ المُلْقي إليّ حِباءَه ... أغرٌّ هِجانُ اللون مِن نفَرٍ زُهْرِ

أبوهمْ قُصَيٌّ كان يُدْعَى مُجمِّعًا ... به جَمع اللهُ القبائلَ مِن فِهْرِ

أخارجَ، إمّا إنْ هَلَكْتُ فلا تَزَلْ ... لهم شاكرًا حتى تُغَيَّبَ في القَبْرِ

وأبو عُتْبة: كُنية أبي لَهب بن عبد المطَّلب.

«قال: وكان سبب هذا المدح أنّ نفرًا من جُذَام خرجوا من مكّة قد قضوا نُسْكهم، ففقدوا صاحبًا لهم، فلقوا حذافة بن غانم، فأخذوه فانطلقوا به معهم. فلقُوا عبد المطّلب بعدما كُفَّ، ومعه أبو لَهَب، فصاح بهم حذافة بن غانم فقال [عبد المطلب] لأبي لهب:

---

(1) ص374.

ارْجِعْ فأتِ به، فانطلق أبو لهب فكلّم النفَرَ الجُذاميين وقال: قد عرفتم مالي وتجارتي، وأنا ضامنٌ لصاحبكم، فأطلِقوا هذا الرجل. فأطلَقوه. فأقبل به [أبو لهب] إلى عبد المطلب، فقال: هذا حذافة. فقال عبد المطلب: أسمعني صوتك يا أبا المثلَّم. فكلَّمه، فانطلق به معه»[1]. ثم قال المصعب عن عَقِب حذافة بن غانم إنه «انقرض، وآخرهم امرأة يقال لها قُدَيْسَة بنت عَوْن بن خارجة بن حذافة، هلكت بمصر وتركتْ مالًا عظيمًا وموالي، ورثها عبد الرحمن بن إبراهيم بن الزبير بن سُهَيْل بن عبد الرحمن بن عوف»[2].

* * *

وورد البيت الأول والثالث، باختلافٍ في رواية بعض الألفاظ، في سيرة ابن هشام[3]، مع أبيات أخرى عِدّتها جميعًا واحد وأربعون بيتًا، وتفرّد ابن إسحاق وحده بنسبة هذه الأبيات إلى حذيفة بن غانم أخي حذافة، ولم يستدرك عليه ابن هشام.

وليس في ورود اسم «حذيفة» في سيرة ابن هشام تصحيف أو تحريف أو خلط بينه وبين اسم «حذافة»، فقد ذكره ابن إسحاق مرة أخرى وأورد ثلاثة من هذه الأبيات نسبها إلى «حُذَيْفة» وعقّب عليه ابن هشام بقوله: «وهو أبو أبي جَهْم بن حُذَيْفة»[4] وقد أعاد السُّهَيْليّ في شرحه للسيرة[5] نسبة هذه الأبيات كلها إلى حذيفة، وأكّده بأنه

---

(1) نسب قريش: **375**.

(2) ص**375** - **376**. وذكر الفيروزأبادي «قديسة» في القاموس (قدس) وضبطها كجُهَيْنَة وذكر أنها «بنت الربيع وأم عبد الرحمن بن إبراهيم». ولكن ابن حزم في جمهرة أنساب العرب (ص: **147**) يورد اسم أبيها ونسبها على الوجه الذي أورده المصعب.

(3) **1: 184-188**.

(4) **1: 158-159**.

(5) الروض الأنف **1**: **115**- **116**.

«والد أبي جَهْم بن حذيفة» كما ذكر ابن هشام، ثم قال السُّهَيْلي: «وقد قيل إن الشعر لحذافة بن غانم وهو أخو حذيفة، والد خارجة بن حذافة، وله يقول فيه: أخارجَ، إنْ أهلِك...».

وهذا كله واضح الدَّلالة على أن ابن إسحاق ينسب هذه الأبيات إلى حذيفة بن غانم، وتابعه على ذلك ابن هشام والسهيلي، وإن كان السهيلي ذكر أنها تنسب أيضًا إلىٰ حذافة بن غانم. غير أنّ جميع المصادر الأخرى التي ورد فيها ذكر هذه الأبيات أجمعت على نسبتها إلى حذافة.

وذهب ابن إسحاق إلى أنّ قائل هذا الشعر «يبكي عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ويذكر فضلَه وفضلَ قُصَيّ على قريش، وفضلَ ولَدِه مِن بَعْدِه عليهم، وذلك أنه أُخِذ بِغُرْم أربعةِ آلاف درهم بمكّة، فوُقِفَ بها، فمَرَّ به أبو لهب عبد العُزَّى ابن عبد المطلب، فافْتَكّهُ».

وهذه المناسبة تختلف بعض الشي عمَّا أورده الـمصعب في «نسب قريش»، فحديث المصعب صريحٌ في أنّ حذافة «يمدح» عبد المطلب، وهو يوحي بأنه قال أبياته في حياة عبد المطلب عَقِب أنْ أطلقه، ولكنّ حديث ابن إسحاق صريح أيضًا في أنّ الشاعر «يبكي» عبد المطلب، والأبيات الأولى التي أوردها ابن إسحاق للشاعر كلها رثاء وتفجّع، قال:

أعينيَّ جُودا بالدموع على الصَّدْرِ	ولا تَسْأما، أُسْقيتُما سُبُل القَطْرِ
وجُودا بدمعٍ واسْفَحا كلَّ شارقٍ	بكاء امرئ لم يُشوِه نائبُ الدَّهْرِ
وسُحّا وجُمّا واسجما ما بَقيتُما	على ذي حياءٍ من قريشٍ وذي سِتْرِ
على رجلٍ جَلدِ القُوَى ذي حَفِيظةٍ	جميلِ المُحيّا غيرِ نكْسٍ ولا هَذْرِ

على الماجد البُهْلولِ ذي الباع والنَّدَى ... ربيعِ لُؤَيٍّ في القُحوطِ وفي العُسْرِ

على خير حافٍ من معدٍّ وناعلٍ ... كريمِ المساعي طيّبِ الخِيم والنَّجْرِ

وخيرِهم أصلًا وفَرْعًا ومعْدِنًا ... وأحظاهمُ بالمَكْرُماتِ وبالذّكْرِ

وأوْلاهُمُ بالمجدِ والحِلْمِ والنُّهى ... وبالفضلِ عندَ المُجْحِفاتِ من الغُبْرِ

على شَيبة الحَمْدِ الذي كان وجهُهُ ... يُضيءُ سوادَ الليل كالقمَرِ البَدْرِ

وشيبةُ هو اسم عبد المطّلب.

وقد أورد الجاحظ[1] البيتَ الأخير برواية أخرى وترتيب مختلف في خمسة أبيات منسوبة إلى حذافة بن غانم، على الوجه التالي:

أخارجَ إمّا أَهْلكنَّ فلا تَزَلْ ... لهم شاكرًا حتى تُغَيّبَ في القبرِ

بني شيبةِ الحَمْدِ الكريمِ فَعالُه ... يضيءُ ظلامَ الليل كالقمَرِ البدْرِ

وكذلك جاء هذا البيت في الأغاني[2] منسوبًا إلى حذافة في خمسة أبيات غَنّتْ فيها جميلة في مجلسٍ حضره عبد الله بن جعفر، وهذا البيت أوّلها، وورد هو والذي بعده بالرواية التالية:

بني شيبةِ الحَمْدِ الذي كان وجهُهُ ... يُضيء ظلامَ الليل كالقمرِ البدْرِ

كهولُهمُ خيرُ الكهولِ ونَسْلهُمْ ... كنسلِ الملوكِ لا يبورُ ولا يَحْري

فأبعدت هذه الرواية في ـ الكتابين ـ البيت من أن يكون مرتبطًا بالأبيات التي أوردها ابن إسحاق، ومن أن يكون رثاءً أو بكاءً، وجاء البيت في هذه الرواية خالصًا

---

(1) رسائل الجاحظ، جمع حسن السندوبيّ، سنة **1933**م، الرسالة الثانية، «من كتاب فضل هاشم على عبد شمس» ص**69**.

(2) 7: **137** ـ **138** (الساسي).

للمدح. وأورد ابن حَبيب في «المُـنَمَّق»[1] أربعة أبيات منها، وذلك أن حذافة قالها «يمدح بني قُصَيٍّ ويَخُصّ أبا طالب» ولم يُشِرْ إلى أنها في رثاء عبد المطلب.

والأبيات الثمانية الأولى التي أوردها ابن إسحاق وفيها رثاءٌ وتفجّع، ونَـصّ عـلى أنّ الشاعر يبكي فيها عبد المطلب، ونسبته الأبيات إلى حذيفة، كل هذا موضعٌ لتحقيـقٍ لـيس هنا مجاله.

* * *

ويبدو أنّ حذافة بن غانم كان مشهورًا بالشعر، فقد ذكره ابن دُرَيْد[2] في معـرض حديثه عن بني عَديّ بن كعب، ووصفه بأنه شاعر، قال: «ومن رجالهم: حذافة بـن غـانم بن عامر الشاعر»، ثم أورد له ثلاثة أبيات من قصيدة أخرى لم نعـثر عليهـا في غـير كتـاب الاشتقاق، وهي:

اصْرِفْ قوافيَـكَ الكـرامَ لمـعشرٍ	لِسَـــراتِهِمْ فضـلٌ عـليَّ وأنعُـمُ
لِبني المغـيرةِ كهلِهِـم وشـبابِهِم	إيّـــاهُمُ أحْبـــو بهـــا وأُكـــرِّمُ
وَرِثُوا السّيادة كـابرًا عـن كـابرٍ	وبنو هشام قـدّموا فاسـتقدموا

و«المغيرة» الذي يمدح حذافة بنيه هو ـ فيما نرجّح ـ المغيرة بن عبد اللـه بن عمر ابن مخزوم. و«هشام» هو ابنه وبه كان يُكَنَّى، وهو أبو الحـارث بـن هشـام الـذي شـهد بدرًا مع الـمشركين وانهزم فيمن انهزم، فعيّره حسّان بن ثابت في شعره، ثم أسلم الحـارث يوم فتح مكّة[3].

(1) ص**278- 279**.

(2) الاشتقاق: **140**.

(3) نسب قريش: **299-302**.

بل إنّ شهرة حذافة بن غانم بالشعر أباحت لابن حَبيب[1] أن ينسب إليه البيت المشهور:

عمرُو العُلَى هَشَمَ الثَّرِيدَ لقومِهِ ورجـالُ مكّـةَ مُسْـنِتُونَ عِجَـافُ

وهو من أبيات معروفة نُسِبت إلى عدد من الشعراء، منهم عبد اللـه بن الزِّبَعْـرَى ومطرود بن كعب الخُـزَاعِيّ[2].

وممدوحو حذافة في هذا الشّعر هم: عبد المطلب، توفي وعُمْـرُ رسـولِ اللــه ﷺ ثماني سنوات على أرجح الأقوال، وابنه أبو لهب مات كافرًا بعد بدر بأيام ولم يشهد الوقعة. وبنو المغيرة بن عبد اللـه المخزومي ثلاثة عشر ماتوا قبل الإسـلام أو أدركـوه ولم يُسـلموا، منهم هشام بن المغيرة الذي كانت قريش تؤرّخ بموته تقول: «عام مات هشام»[3]. وبنـو هشام سبعة كان لبعضهم شأنٌ في الجاهلية كالحارث وأبي جهل الذي قتل يوم بدر كـافرًا، وأسلم بعضهم كمسلمة الذي كان من السابقيــن إلى الإسـلام ومـن المُستَضـعَفِين في مكـة واستُشهِد يوم أجْنادَيْن سنة **15**هـ وكالحارث الذي تُوفِّي في نحو سنة **18**هـ وهو آخر أبناء هشام وفاةً.

فشاعرنا حذافة جاهليّ لم يدرك الإسلام فيما نرجِّح، أو أدركـه وهـو شـيخ كبـير ولم يُسلم، فإننا لم نجد له ذكرًا في كتب الصحابة.

وحديث حذافة وشعره ينتهي بنا إلى مجموعة ملاحظات واستدراكات، منها:

1- أنّ الزَّمخشَرِيّ روى البيت في أساس البلاغة على الصورة التالية:

---

(1) المنمق: **103**.

(2) طبقات ابن سعد **1**: **76**، والمنمق: **17**.

(3) نسب قريش: **299**-**301**.

بَنَوْها دِيـارًا رَحْبـةً وسَـقَوْا بهـا   سَحابًا تَثُجُّ الماءَ من ثَـبَجِ البَحْـرِ

وساق البيت شاهدًا على أن «ثَجَّ» يأتي فعلًا متعدّيًا بمعنى: صبَّ الماء وأساله. وهي رواية تتضمّن صورةً علميةً تدلّ على معرفة القوم حينئـذ بـأنّ مـاء المطـر الـذي يُسْـقِطُه السحاب إنما يتكوّن من تبخُّر مياه البحار. وهذا جانب من معرفة قومنـا منـذ جـاهليتهم تستحقّ منا التوقّف والتدبّر.

أما رواية ابن إسحاق للبيت فمختلفة، إذ ليس فيه شاهدٌ عـلى اللغـة، فقـد حلّـت لفظة «تسُحُّ» مكان لفظة «تَثُجّ»، وليست فيه هذه الصورة العلمية، فالبيـت بروايـة ابـن إسحاق يشير إلى آبارٍ كان بنو عبد مناف قد بنوها ليشرب منها الناس، ونـورد هنـا البيـت بهذه الرواية مع أبيات قبله وأبيات بعده لتتضح معالم مناسبته[1]:

وعبـــدُ منـــافٍ ماجـــدٌ ذو حَفِيظـــةٍ   وَصُولٌ لـذي القُـرْبَى رحـيمٌ بـذي الصِّـهْرِ

كُهُولُـــــهُمُ خـــيرُ الكهـــولِ ونَسْـــلُهمْ   كنســـل الملـــوك لا تَبُـــورُ ولا تَحْـــرِي

....

هُـمُ مـلأوا البطحـاء مجـدًا وعـزّةً   إذا استُبِقَ الخيراتُ في سـالفِ الـعصْرِ

وفـــيهم بُنـــاةٌ للعُـــلا وعِـــمارةٌ   وعبـدُ منـافٍ جَـدُّهُمْ جـابرُ الكَسْـرِ

....

بَنَوْهـا دِيـارًا جَمّـةً وطَـوَوْا[2] بهـا   بِئـارًا تَسُـحُّ المـاءَ مـن ثَـبَجِ البحْـرِ

لـكي يشربَ الحُجَّـاجُ منهـا وغـيرُهمْ   إذا ابتـدروها صُـبْحَ تابعـةِ النَّحْـرِ

(1) سيرة ابن هشام **1: 186-187.**

(2) طوى البئر: بناها بالحجارة وعَرَشها.

....

وقِدْمًا غَنِينا قَبْلَ ذلك حِقبةً ولا نستقي إلا بِخُمٍّ أو الحَفْرِ

وكان ابن هشام قد عقد فصلًا عنوانه «ذكر بئار قبائل قريش بمكة» قال فيه[1]: «وكانت قريش قبل حفر زمزم قد احتفرت بئارًا بمكة... حفر عبد شمس بن عبد مناف: الطَّوَى... وحفر هاشم بن عبد مناف: بَذَّر... وحفر أُميّة بن عبد شمس: الحَفْر»، ثم قال: «وكانت آبار حفائر خارجًا من مكة قديمة من عهد مُرّة بن كَعْب، وكِلَاب بن مُرّة، وكُبَراء قريشٍ الأوائل منها يشربون، وهي: رُمّ... وخُمّ... والحَفْر».

2- ومع أنّ ابن إسحاق أورد من هذه القصيدة واحدًا وأربعين بيتًا فقد أسقط منها بيتًا أكثرت كتب الأخبار والتاريخ والنسب من الاستشهاد به في موطن الحديث عن قُصَيّ وأنه هو الذي وَحّد بطون قريش وأنزلهم بطحاء مكّة، وقسم منازلهم بينهم فسُمِّي لذلك «مُجَمِّعًا»، والبيت في أكثرها[2] منسوبٌ إلى حذافة، وهو:

أبوكم قُصَيٌّ كان يُدْعَى مُجَمِّعًا به جَمَّعَ الله القبائلَ من فِهْرِ

وهو مذكور في هذه الكتب مع أبيات أخرى وردت فيما رواه ابن إسحاق. وما لم يَنْسُب من هذه الكتب البيتَ إلى حذافة أورده دون نسبة، فهو مما لم يختلفوا في نسبته. والعجيب أنّ ابن هشام أورد البيت من غير أن ينسبه إلى أحد في موطن حديثه عن قُصَيّ قبل الفصل الذي عقده ابن إسحاق عن هذه الآبار، ثم لم يُضِفْه ابن هشام إلى الأبيات التي أوردها ابن إسحاق بعد ذلك.

---

(1) السيرة **1**: **156-159**.

(2) طبقات ابن سعد **1**: **71**، ونسب قريش: **375**، والمنمق: **13-14**، **84**، **279**، وتاريخ الطبري **2**: **256**، والأغاني **7**: **138**، وورد من غير نسبة في الاشتقاق **155**، وسيرة ابن هشام **1**: **132**.

3 ـ ذكر ابن دُريد في «الاشتقاق» حذافة بن غانم، وقال عنه إنه شاعر، وأورد أبياتًا من شعره، وأورد المُصْعَب في «نسب قريش» شعرًا للمثلَّم بن حذافة، ثم قال عن ابنه الثاني حفص بن حذافة إنه «من شعراء قريش». وليس لهؤلاء ذكر في كتب الشعراء وطبقاتهم ومعاجمهم، ولم نكن نعرف عنهم شهرتهم بالشعر. وهذا يذكّرنا بقولة أبي عمرو بن العلاء المشهورة: ما انتَهى إليكم مما قالت العرب إلا أقلُّه، ولو جاءكم وافرًا لجاءكم علم وشعر كثير[1]. أترى ابن سلّام وصله كل شعر قريش وبطونها المتعددة أو جُلُّه فاستطاع لذلك أن يحكم على خصائصه الفنية وعلى عدده بقوله: «وأشعار قريشٍ أشعارٌ فيها لين، فتُشْكِل بعض الإشكال»[2]، وقوله[3]: «والذي قلّل شعر قريش أنه لم يكن بينهم نائرة ولم يحاربوا»؟ أو أن الأمر يحتاج الآن إلى جمعٍ مُسْتَقْصٍ وتتبّعٍ وإلى مراجعة هذه الأحكام كلها؟

4ـ ورد هذا الشعر في «نسب قريش»[4] منسوبًا إلى أبي حذيفة، وسياق الحديث هناك يدلّ على أنَّ المقصود حذيفة نفسه، وأنّ كلمة «أبو» أقحمت خطأ في الطباعة، فلتُصحَّحْ.

وعلّق مصحّح كتاب «المُنَمَّق» على نسبة هذا الشعر إلى حذافة بقوله[5]: «في سيرة ابن هشام: حذيفة، وهو خطأ»، ومن التسرّع التخطئة هنا، وقد أشرنا إلى أن ابن إسحاق انفرد بنسبة الشعر إلى حذيفة أخي حذافة، وأنه ليس في هذه النسبة تصحيف أو تحريف، للأدلة التي ذكرناها.

---

(1) طبقات فحول الشعراء: **23**.

(2) المصدر السابق: **204**.

(3) المصدر السابق: **217**.

(4) ص**375**.

(5) ص**278**، الحاشية: **5**.

ثم قال مصحّح المُنمّـق: «وفي تـاج العـروس: حذافـة بـن نصر بـن غـانم العَـدَويّ، والصحيح: حذافة بن غانم العَدَويّ».

والتصحيح هنا غير صحيح، فقد ذكرنا أنهما رجلان، وأنّ حذافة بـن نصر بـن غـانم هو ابن أخي حذافة بن غانم، والزَّبِيـديّ في تـاج العـروس سـمَّى الرجـل ولم ينسـب إليـه شعرًا، فلا محلَّ للتصحيح.

وورد في «رسائل الجاحظ» عند الحديث عن بعض هذه الأبيات[1] أنّ أبا عُتْبة هو «أبو لهب ابن عبد العزى بن عبد المطّلب»: و«ابن» الأولى مقحمة مـن أخطـاء الطباعـة، واسم أبي لهب هو عبد العُزَّى، وعبد المطّلب أبوه وليس جدَّه فليصحَّح.

* * *

(1) جمع حسن السندوبي، سنة **1932**م، ص**69**.

العُجَير السَّلُوليّ(*)

في كتاب «الأمالي» لأبي عليّ القاليّ (ت **356** هـ)[1]: «أنشدنا أبو بكر[2] عن أبي حاتم[3] للعُجَيْر السَّلُوليّ[4]:

تَرَكْنا أبا الأضيافِ في ليلة الصَّبا ... بِمَرٍّ[5]، ومِرْدَى كلِّ خَصْمٍ يُجَادِلُهْ

تَرَكْنا فتىً قد أيقنَ الجوعُ أنهُ ... إذا ما ثوَى في أرْحُلِ القوم قاتلُهْ

فتىً قُدَّ قَدَّ السيفِ، لا متضائلٌ ... ولا رَهِلٌ لَبَّاتُهُ وبآدِلُهْ

إذا القومُ أمُّوا بيتَهُ فَهْوَ عامِدٌ ... لأحسَنِ ما ظنُّوا به فَهْوَ فاعلُهْ

(*) نشر في مجلة الدوحة، ربيع أول **1396**هـ = آذار (مارس) سنة **1976**م.

(1) **1: 275**، الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية **1926**م.

(2) هو أبو بكر بن دُرَيْد، محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت **321**هـ) من أئمة اللغة والأدب، كان يقال عنه: ابن دريد أعلم الشعراء وأشعر العلماء، وله القصيدة المقصورة الشهيرة، وأخذ عن أبي حاتم السّجستاني، وألف المعجم المعروف بالجمهرة في اللغة. وروى القالي كثيراً أيضًا عن أبي بكرٍ آخر هو أبو بكر ابن الأنباري، وقلّما يبيّن أيهما هو المقصود.

(3) أبو حاتم السّجستاني، سهل بن محمد (ت **250** وقيل **255**هـ) من أئمة علماء اللغة والأدب والشعر، كان كثير الرواية عن أبي زيد الأنصاري وأبي عبيدة والأصمعي.

(4) هو العُجَيْر بن عبد الله بن عَبِيدة (بفتح العين وكسر الباء، ويقال بضمّ العين)، يصل نسبه إلى سَلول (وهي أمهم)، شاعر مُقِلّ إسلامي من شعراء الدولة الأموية (ترجمته في الأغاني ـ دار الكتب **13: 58 - 77**).

(5) مرّ: موضع على مرحلة من مكة المكرمة، ويقال له: مرّ الظهران.

جَـــوادٌ بــــدُنياهُ، بَخِيــــلٌ بعِرْضِـــهِ ... عَطُــوفٌ عــلى المَــوْلَى قليــلٌ غوائلُــهْ

فتىً ليس لابنِ العـمِّ كالـذئبِ: إنْ رأى ... بصـــاحبه يومًـــا دمًـــا فَهْـــو آكلُـــهْ

إذا جَــدَّ عنــدَ الجِــدِّ أرضــاكَ جِــدُّهُ ... وذو باطـلٍ إنْ شـئتَ أرضـاكَ باطلُـهْ

يَسُــــرُّكَ مظلومًـــا ويُرضـــيكَ ظالــــمًا ... وكــلَّ الــذي حَمَّـــلْتَهُ فَهْــوَ حاملُــهْ»

وأحسب أن قارئ هذه الأبياتِ لن يكتفي بأن يمرّ عليها بنظره مرورًا عابرًا سريعًا، ولكنه سيتوقّف عندها طويلًا، وسيعيد قراءتها مرةً ومرة، بل قد يستخفّه الطربُ فيأخذ بتحريك شفتيه بها ثم لا يلبث أن يَسْمَع صوتَ نفسه وهو يُنشِدها إنشادًا متأنيًا. ففيها من جمال الصياغة، وأسرار البيان، وانسياب الموسيقى، وحلاوة الجرْس، وحسنِ التقسيم، وصدق العاطفة، ونبيل المعاني، ما يُطربُ الأسماعَ ويهزُّ النفوس ويأسِر القلوب. وفيها من مكارم الأخلاق، وحميدِ السجايا، وصفاتِ الرجولة الحق، ما نحتاج إلى أن نُديم تدبُّرَهُ وننشّئ عليه أجيالنا.

وللعُجَيْر شعرٌ بلغ فيه ذِروة الفنّ صياغةً وصدقَ إحساس، وعبّر فيه عن أشرف القِيمِ والمعاني والصفات التي كانت لقومنا، حتى إن عبد الملك بن مروان قال لمؤدّب ولده: «إذا روّيتَهمْ شعرًا فلا تُروِّهمْ إلا مثلَ قول العُجَيْر السَّلولي...» وذكر أبياتًا أخرى غير هذه أشار فيها الشاعر إلى صفاتٍ قال عنها إنها هَدْيُ آبائه قديمًا يتوارثونها جيلًا عن جيل(1).

وبمثل هذا الشعر تظهر قيمة التراث وما فيه من عناصر مستمرة تجمع بين الأصالة والمعاصرة، لا ينكرها عصر، ولا ينبو عنها ذوق عام، ولا تتخلّف وراء تطور اجتماعي سليم، فهي بذلك وسيلة أساسية من وسائل اتصال الأمة وتماسكها واستمرارها خلال العصور.

---

(1) الأغاني ـ دار الكتب **13**: **75**.

وربما كان أعْونَ على إعادة القراءة والتذوّق والتدبّر أن نذكر لبعض القرّاء شيئًا عن مناسبة هذه الأبيات ونشرح بعض معانيها، وإن كانت ناطقة بنفسها مستغنية عن كل شرح.

أجمع كل من عرض لهذه الأبيات من القدماء أنها في الرثاء، ولو عَدَدْتَها من المدح ما أبْعَدْتَ، فكلا الموضوعين قريبٌ من قريب. قال البكريّ(1): «يرثي العُجيْر بهذا الشعر رجلًا من قومه يقال له سليمان بن خالد بن كعب، هلك بِمَرّ الظهران وهو صادرٌ إلى المدينة».

وقال ياقوت(2): «قال العُجَيْر السَّلوليّ يرثي ابن عمٍّ له يقال له جابر بن زيد وكان كريمًا مفضالًا قال فيه العُجَيْر:

إنّ ابنَ عَمّي لَابْنُ زَيْدٍ وإنّهُ　　　لَبَلّالُ أيدي جِلّةِ الشَّوْلِ بالدّمِ

وكان الناس يقولون لابن زيد: مالك لا تكْثُرُ إبلُكَ يا ابن زيد؟ فيقول: إن العُجَيْر لم يدعها تَكْثُر. وكان [ابن زيد] ينحرها ويطعمها للناس لأجل ما قال فيه العُجَيْر. ثم سافر ابن زيد فمات بمكان يقال له مَرّ، فقال العُجَيْر يَرْثيه...». ثم أورد ياقوت عشرة أبيات من هذه القصيدة فيها زيادات ونقص واختلاف في الرواية.

في **البيت الأول** يمدح الشاعر مَرْثيَّه الذي تركه في مكانٍ هو مَرّ، وفي ليلة هبّتْ فيها ريح الصَّبا، بصفتين، **الأولى:** الكرم حتى جعله «أبا الأضياف» لكثرة ما كان يَقْريهم. ولا يَغُرّنَّك ما يقال عن أن «الأضياف» جمع قِلّة، فكثيرًا ما يقوم أحد

---

(1) سمط اللآلي **608**.

(2) معجم البلدان (مَرّ).

الجمعين مَقامَ الآخر، والشواهد على ذلك أكثر من أن تُحْصَى. **والصفة الثانية:** شدّة البـأس وقوة الشكيمة حتى جعله «مِرْدَى كلِّ خصم»،والمِـرْدَى: الحجـر الثقيـل الـذي يُـكْسَر بـه النَّوى أو هي الصخرة، ثم أصبح يقال: فلان مِرْدى الخصوم، أي يُرْمَوْنَ به فيكْسِرُهم.

وفي **البيت الثاني** يؤكد الشاعر صفة الكرم في مَرْثِيِّه حتى جعل الجوع يوقن أن هذا الفتى سيقتله إذا حلّ في رحال القوم لأنه يُفيض على الناس من كرمه وإحسانه حين يشتدّ بهم الزمان ويصيبهم الجَدْب والقحط.

وفي **البيت الثالث** يصف قَوامه وبناء جسمه، فهو كالسيف رشـيقٌ ممشـوق، لـيس بضئيل الجسم، ولا بمترهّل لحم الصدر والذراع.

ولا يستطيع المتأمل لهذا البيت أن يفصل بـين الوصـف الـحسي للجسـم والوصـف المعنوي لمَرْثيّه، ولا بدَّ أن يَثِبَ إلى خـاطره أن هـذا التشـبيه بالسـيف، مـن حيـث رشـاقةُ الجسم وسباطتُه، يقترن بتشبيهه بالسيف مـن حيـث المضـاء في العـزم والنفـاذ في الأمـور والقطع في الرأي.

وفي **البيت الرابع** يمدحه بأنه لا يُخْلِف أَمَلَ الآملـين فيـه ممـن يقصِـدونه ويؤمُّـون بيته، بل يحقِّق أحسن ظنّهم وأقصاه ولا يكتفي بتحقيق القَدْر الأدنى منه.

وفي **البيت الخامس** يقابل الشاعر بين جُود مرثيّه وممدوحـه بمالـه وبِعَـرَض دنيـاه وبين ضنّه بعِرْضه وشرفه وحرصه عليهما. ثم يصفه بأنه ذو عطـف ورحمـة عـلى أقربائـه وأهله وأبناء عمّه يأمنون غوائله وشروره فلا تصيبهم.

ويؤكّد في البيت **السادس** المعنى الذي أورده في عَجُز البيت الرابع، فيقول عنـه

إنه حين يرى بابن عمه ضَعْفًا فإنه لا يغتنم فرصة هذا الضعف فيفتك به، فهو بذلك ليس كالذئب الذي يهجم على فريسته حين يراها جريحة قد سال دمها فيأكلها.

وفي **البيت السابع** يصفه بأنه لا يَجْمُد على حال واحدة، ولكنه يراوح بين الجِدّ الصارم والدُّعابةِ المَرِحة التي تُرْضي من يداعبه.

وفي البيت الأخير يستكمل ممدوحُه جِمَاعَ مكارم الأخلاق في معاملة الناس، فهو يَسُرّك حين يقع عليك الظلم فيسرع إلى نصرتك، أما حين تكون أنت الظالم فلن تعجزه الوسيلة لإرضائك[1]، وليس معنى ذلك أنه يعينك على الظلم بالضرورة. ثم يصفه في عجز البيت «برحابة الصدر والأخذ في كل ما يُدْعَى إليه بالصبر، وأنه يتحمل الأعباء الثقيلة عن ذويه والمنتسبين إليه، لا يَضْجَر بما يحل بفنائه ولا يتسخّط أمرًا يُقْتَرح عليه أو يُستَنْهض إليه»[2].

أما بعد، فأحسب أن القارئ سيغفر لي إساءتي إلى الشعر بمثل هذا الشرح. وكل الذي أرجوه أن يتجاوز القارئ هذا الشرح ويعود إلى الأبيات مرة أخرى ليعيش لحظات في سحر أدائها وسموّ فَنّها.

* * *

وحين نقرأ شيئًا في أمالي القاليّ، يحسن بنا أن نرجع إلى كتابي أبي عُبَيْدٍ البَكْريّ:

---

(1) شرحه البكري في سِمْط اللآلي **109** بقوله: «إن ظُلِمْتَ أدركَ بثأرك ونصرك، وإن ظَلَمْتَ أذَمَّ لك وخَفَرك».

(2) شرح الحماسة لأبي تمام، للمرزوقي **2: 921**، نشر أحمد أمين وعبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة **1951**م.

«التنبيه على أوهام أبي عليّ في أماليه» و«اللآلي في شرح أمالي القالي»، ففيهما أحيانًا استدراكات أو تصويبات أو شروح لبعض ما أورد القاليّ في أماليه.

وعند موضع هذه الأبيات قال أبو عُبَيْدٍ البكريّ في اللآلي(1):

«يرثي العُجَيْر بهذا الشعر رجلًا من قومه يقال له سليمان بن خالد بن كعب، هلك بِمَرّ الظَّهْران وهو صادرٌ إلى المدينة. وبيتان من هذا الشعر قد اختُلِف في قائلهما أشَدّ اختلاف، وهما قوله:

فتىً قُدَّ قَدَّ السيفِ لا متضائلٌ ولا رَهِلٌ لبَّاتُه وأباجلُهْ

يَسُرُّك مظلومًا ويرضيك ظالمًا وكلَّ الذي حَمَّلتَهُ فهو حامِلُهْ

فقال السُّكَّريّ: إنهما لثور بن الطَّثْريّة يرثي أخاه يزيد، وأنشدهما في أبيات **أولها**:

أرى الأثْلَ من بطن العَقيق مُجاوِري مُقيمًا وقد غالت يزيدَ غوائلُهْ

وأنشد أبو تَمّام هذه الأبيات لزينب بنت الطَّثْرية ترثي أخاها، وقيل إنها لأمّ يزيد ترثي ابنها، وقيل إن البيتين للأُبَيْرِد اليَرْبوعيّ».

وفي كلام أبي عُبيْدٍ البكريّ أمران يحسن التنبيه عليهما:

1- فقد قطع أن هذا الشعر في رثاء رجل من قوم العُجَيْر يقال له سليمان بن خالد بن كعب.

وفي اسم المَرْثِيّ خلافٌ كما ذكرنا من قبل، فقد ذهب ياقوت إلى أن العُجيْر رثى بهذا الشعر ابن عمّ له يقال له جابر بن زيد، وأورد ياقوت بيتًا للعُجَيْر من قصيدة

(1) سمط اللآلي **608**.

أخرى فيه هذا الاسم وأنه ابنُ عمّه، وذكر قصة للعُجَيْر مع ابن عمّه جابر بن زيد كانت سببًا لمدحه ثم لرثائه. وقبلهما ذكر أبو الفرج الأصفهانيّ (ت **356** هـ) أنَّ المَـرْثِيّ هـو ابـن عم العُجَيْر ـ ولم يُسَمِّه ـ وأورد قصة تتفق معها القصة التي أوردها ياقوت[1]. ويبدو أن قصته مع ابن عمّه وشعره فيه مشهوران حتى ذكر أبو الفرج في موضع آخر[2] أن هشام بن عبد الملك بن مروان قال للعُجَيْر السَّلوليّ: «أصدقتَ فيما قلتَه لابن عمِّك؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين، إلا أني قلت...» ثم أورد أبياتًا من القصيدة اللامية نفسها. ولا سبيل ـ مما نعرف من نصوص ـ إلى ترجيح اسم على اسم ولا إلى القطع في مثل هذه الأمور.

2- ثم اكتفى البكريّ ببيتين من هذا الشعر ذكر أنه «قد اختُلِف في قائلهما أشدّ اختلاف».

والصحيح أن بيتًا ثالثًا من أبيات هذا الشعر ينطبق عليه هذا الحكم وهو قوله:

إذا جَدّ عند الجِدِّ أرضاكَ جِدُّهُ   وذو باطلٍ إن شئتَ أرضاك باطِلُهْ

وإذا خرجنا عن نطاق هذه الأبيات التي رواها أبو عليّ القاليّ إلى غيرها من الأبيات التي نُسِبتْ إلى العُجَيْر في مصادر أخرى على أنها من القصيدة نفسها، وجدنا أبياتًا أخرى نُسِبتْ إلى العُجَيْر وهي منسوبة إلى زينب بنت الطَّثْرِيّة، وإلى الأُبَيْرِد الرِّيَاحِيّ، وإلى الشَّمَرْدَل بن شريك اليَرْبوعيّ. فلكل واحد من هؤلاء الشعراء قصيدة في الرثاء تتفق مع القصائد الأخرى في البحر والرَّوِيّ. وليس هنا مجال استيفاء ذلك،

---

(1) معجم البلدان (مرّ).

(2) الأغاني (دار الكتب) **13: 60**.

وبحسبنا أن نحصر حديثنا فيما أورده أبو عليّ القاليّ من أبيات وما أشار إليه أبو عُبَيْد البكريّ من الخلاف في النسبة.

* * *

وأقدم من أشار إلى هذه الأبيات ـ فيما أعرف ـ هو أبو تَمّام[1] (ت **231**هـ) فيما اختاره في حماسته. فقد نَسَب إلى العُجَيْر السَّلوليّ خمسة أبيات من هذا الشعر هي بترتيبه: البيت الأول والثاني والثالث ثم السابع والثامن فأسقط البيت الرابع والخامس والسادس. والروايتان متفقتان سوى أن رواية أبي تمّام: «وأباجله» مكان «وأبادله» في البيت الثالث، و«ألهاك باطله» في مكان «وأرضاك باطله» في البيت السابع[2].

وأورد أبو تمام شعرًا لزينب بنت الطَّثْريّة ترثي أخاها يزيد أوّله[3]:

أرى الأثْلَ من بطن العَقيق مُجاوِري ... مُقيمًا وقد غالت يزيدَ غوائلُهْ

والبيت الثاني في هذا الشعر هو البيت الثالث نفسه الذي أورده في شعر العُجَيْر السَّلُوليّ وهو:

فتىً قُدَّ قَدَّ السيفِ لا متضائلٌ ... ولا رَهِلٌ لبَّاتُه وأباجلُهْ

ثم نسب إليها البيت الرابع من الأبيات التي رواها أبو عليّ القاليّ وجعله السابع هناك، ولم يكن أبو تمام نسبه إلى العُجير في أبياته التي اختارها له.

وفي الأبيات التي نسبها أبو تمام إلى زينب بنت الطَّثْريّة أبياتٌ نسبها غيره، مثل أبي الفرج، إلى العجير، وهي مما لم يرِدْ في الأبيات التي ذكرها القاليّ.

---

(1) شرح المرزوقي، حماسة أبي تمام 2: **918 ـ 921**.

(2) المصدر السابق 2: **920 ـ 921**.

(3) المصدر السابق 3: **1046 ـ 1051**.

ولم ينبّه المرزوقيّ ولا الخطيب التبريزيّ في شرحيهما لحماسة أبي تمّام على الاختلاف في نسبة الأبيات، ولا إلى ما وقع فيه أبو تمّام نفسه من نسبة البيت الثالث إلى العُجير وإلى زينب بنت الطَّثْريّة.

أما محمد بن سلّام (المتوفى أيضًا في السنة نفسها التي تُوفّي فيها أبو تمـام **231** هـ) فلم يورد شيئًا من هذه الأبيات، ولا شعرًا للعُجَيْر في الرثاء عـلى هـذا البحـر والـرويّ، وإن كان أورد أبياتًا للعُجَيْر من قصيدتين على البحر والرويّ نفسيهما، إحداهما في مدح مـوسى بن عبد الرحمن بن عَبِيدة، والأخرى في مدح محمد بن يوسف أخي الحجَّاج(1).

ويلي أبا تمّام في ترتيب سنوات الوفاة ممن ذكر هذا الشعر: الجاحظ (ت **255**هـ) فقد نَسَب إلى أخت يزيد بن الطَّثْرية الأبيات التي مطلعها(2):

أرى الأثْلَ من بطن العَقيق مُجاوِري　　　قريبًا وقد غالتْ يزيدَ غوائلُهْ

وأورد فيها من أبياتنا التي أوردها أبو عليّ القاليّ: البيتَ الثالث وجعله ثانيًا، والبيت الثامن وجعله السادس، والبيتَ السابع وروايته عنده مختلفة على الصورة التالية:

أخو الجِدّ إنْ جَدَّ الرجالُ وشَمّروا　　　وذو باطلٍ إنْ شئتَ ألهاكَ باطلُهْ

ثم أعاد هذا البيت الأخير وحده في موضع تالٍ بهذه الرواية نفسها ولم ينسبه بل اكتفى بأن قال: «وقال آخر»(3).

---

(1) طبقات فحول الشعراء **2**: **623**-**624**، شرح محمود محمد شاكر **1974**م.

(2) البيان والتبيين **1**: **216** - **217**، تحقيق عبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، **1948**م.

(3) المصدر السابق **4**: **75**.

ثم يجيء البُحْتريّ (ت 284هـ) فينسب إلى زينب بنت الطَّثْرية الأبيات التي مطلعها: «أرى الأثْلَ مِن بطنِ العقيقِ مُجاوري»، ويورد فيها خمسة أبيات من أبياتنا التي أوردها أبو عليّ القاليّ للعُجَيْر، وهي: البيت الثالث ويجعله ثانيًا، والرابع ويجعله سادسًا ورواية عجزه فيه:

.... «لأحسنِ ما أمُّوا له وَهْوَ فاعلُهْ»

والسادس ويجعله رابعًا، والثّامن ويجعله خامسًا، والسابع ويجعله ثامنًا ورواية صدره عنده:

«إذا كان حين الجِدّ أرضاكَ جِدُّهُ» ....

ومجموع ما اختاره البُحْتريّ عشرة أبيات، وبعض الأبيات الأخرى نُسِبتْ أيضًا إلى العُجَيْر في بعض المصادر.

أما أبو الفرج الأصفهاني (ت 356هـ) فنسب إلى زينب بنت الطَّثْرِيّة الأبيات التي أولها: «أرى الأثْلَ من بطنِ العَقيقِ مُجاوِري»، وقال[1]: «وعن أبي عمرو الشيباني أن الأبيات لأمّ يزيد، قال: وهي من الأزْد، ويقال إنها لوحشية الجَرْميّة»، وأورد أحد عشر بيتًا، منها خمسةٌ من أبياتنا التي أوردها القاليّ للعُجَيْر، هي: البيت الثالث وجعله ثانيًا، والرابع وجعله سابعًا، والسادس وجعله عاشرًا، والسابع وجعله سادسًا، والثامن وجعله خامسًا. ثم روى عن بعض رُواته أن هشام بن عبد الملك قال للعُجَيْر السَّلوليّ: أصدقتَ فيما قلتَ في ابن عمّك؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين، إلا أني قلت:

فتىً قُدَّ قَدَّ السيفِ لا متضائلٌ ولا رَهِلٌ لَبَّاتُهُ وأباجلُهْ

(1) الأغاني 8: 182.

قال أبو الفرج: «فذكر[1] هذا البيت وحده ونسبه إلى العُجير السّلُولي من الأبيات المنسوبة إلى أخت يزيد بن الطَّثْرِيّة أو إلى أُمِّه، وأتى بأبيات أُخَرَ ليس منها، وسيُذْكَرُ ذلك في أخبار العُجير مشروحًا إن شاء الله تعالى».

ثم عاد أبو الفرج وكرّر هذا الحديث في أخبار العُجَيْر[2].

وروى أبو الفرج كذلك البيت الثالث من أبياتنا التي أوردها القاليّ، ونسبه مع أبيات إلى الأُبَيْرِد بن المُعذِّر الرِّيَاحيّ، يمدح به نفسه، وجعله في ترتيبه آخر تلك الأبيات. ثم قال أبو الفرج: «وهذا البيت الأخيرُ يُرْوَى للعُجَيْر السَّلوليّ ولأخت يزيد ابن الطّثْرِيّة»[3].

أما أبو الفَتْح عثمان بن جِنّي (ت 392 هـ)[4] فقد قال: «ألا ترى إلى قولها:

فتىً قُدَّ قَدَّ السيفِ لا متَآزِفٌ ... ولا رَهِلٌ لَبَّاتُهُ وبآدِلُهْ

فنسبه إلى امرأة، ولعله يريد زينب بنت الطَّثْرِيّة.

أما ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسيّ (ت 521 هـ) فقد نسب في شرحه لسقط الزَّنْد[5] إلى العُجير البيت:

أخو الجِدّ إنْ جَدَّ الرجالُ وشَمّروا ... وذو باطلٍ إنْ شئتَ ألهاكَ باطلُهْ

---

(1) يقصد الرّاوية الذي روى عن هشام وهو عباس بن عبد الصمد.

(2) مرّ في هذا الفصل قبل قليل.

(3) الأغاني 13: 129 ـ 130.

(4) الخصائص 1: 79، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، 1952م.

(5) ص1044.

ورواه في مكان آخر: «أخو الحرب»[1].

ثم جاء شهاب الدين النُّويْرِي (ت 733هـ) فنسب إلى الأبيرد البيت:

إذا جَـدَّ عنـد الجِـدِّ أرضـاكَ جِـدُّهُ وذو باطـلٍ إنْ شـئتَ ألهـاكَ باطلُـهْ

وبعد أن تكلَّفنا ما تكلَّفنا، وشققنا على القارئ بما أثقل عليه، يحسـن بنـا أن نصـل إلى غايةٍ نوجز فيها الحديث ونلُمَّ شَتاتَهُ في فقرات نستخلص منها نتائج قد تثير الرغبـة في مزيد من البحث والاستقصاء.

فالبيت الثالث نسبه أبو تمام مرةً إلى العُجَيْر ومرةً إلى زينب بنت الطَّثْرِيّـة، ونسـبه أبو الفرج الأصبهاني مرةً للعُجَيْر ومرةً لزينب بنت الطَّثْرية ومـرةً للأُبَـيْرِد الرِّيَـاحيّ، ونسـبه أبو عليّ القاليّ إلى العُجَيْر، ونسبه الجاحظ والبُحْتُرِيّ وابن جِنّي (فيما يبدو) إلى زينب.

والبيت السابع نسبه أبو تمام وأبو علي القاليّ وابـن السِّـيد البطَلْيَـوسيّ إلى العُجَـيْر، ونسبه الجاحظ والبُحتريّ وأبو الفرج إلى زينب، ونسبه النُّـوَيْريّ إلى الأُبَيْرِد.

والبيت الثامن نسبه أبو تمام وأبوعلي القاليّ إلى العُجَيْر، ونسبه الجـاحظ والبُحْـتُرِيّ وأبوالفرج إلى زينب.

وهذا يقودنا إلى جملة أمور منها:

1- أن الاختلاف في نسبة الشعر ـ سواء أكان قصائد كاملة أم أبياتًا من قصـائد ـ إلى شاعرين أو إلى شعراء متعددين، ظاهرة واضحة في جميـع عصـور أدبنـا، حتـى في الـعصر الحديث الذي شاعت فيه الكتابة والطباعة، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تُحْصَى.

---

(1) ص**1500**.

ويشتدّ هذا الاختلاف وتختلط النسبة حين يكون الشعراء متعاصرين من بيئة واحدة أو بيئات متقاربة ولهم شعر في موضوع واحد، وتتفق قصائدهم في البحر والرويّ. وأوضح دليل على ذلك الاختلاف في نسبة كثير من القصائد إلى قيس بن المُلوَّح وقيس بن ذَرِيح ويزيد بن الطَّثْرية والصمَّة بن عبد الله القُشَيْري وأضرابهم من شعراء الغزل. والاختلاف في نسبة الشعر أمر مختلف عن الوضع أو النحل، ولا يجوز الخلط بينهما، ولا اتخاذ هذا الاختلاف حجةً للتشكيك في صحّة الشعر نفسه وصدوره عن شاعر هو قائله وإن التبس الأمر أحيانًا على الرواة.

وهؤلاء الشعراء الثلاثة: الأُبَيْرد الرِّيَاحيّ، والعُجَيْر السَّلوليّ، وزينب بنت الطَّثْريّة، عاشوا في عصر واحد، فالأُبيرد «من شعراء صدر الإسلام وأول دولة بني أمية»[1]. والعُجَيْر «شاعر إسلاميّ من شعراء الدولة الأموية»، وزينب رثت أخاها يزيد بن الطَّثْرية الذي قُتِلَ في أواخر عهد الدولة الأموية. والفرق بين وفاة أولهم وزمن نظم قصيدة زينب في رثاء أخيها نحو ستين عامًا أو أقلّ قليلًا. ثم إنهم جميعًا قد نظموا قصائد في موضوع واحد هو المدح والرثاء، وقصائدهم فيه من بحر واحد ورويّ واحد. فلا عجب إذن في أن يختلط الأمر على بعض الرواة وأن تدخل أبيات من شعر أحدهم في شعر الآخرين.

2- وتحقيق صحة النسبة وتخليصها من هذا الاختلاف أمر في الغاية من الصعوبة بعد هذا الزمن الطويل. ولكنه مع ذلك ليس مستحيلًا كل الاستحالة، أو على الأقل يمكن أن يبذل فيه جهد للوصول إلى بعض النتائج ولو على وجه الترجيح إنْ عزَّ القطع واليقين. ويكون ذلك بأمرين معًا:

---

(1) هو: الأُبَيْرد بن عبد المعذّر بن قيس، يتصل نسبه برباح بن يربوع بن مالك بن حنظلة التميمي، شاعر فصيح بدويّ مُقِلّ من شعراء صدر الإسلام وأول دولة بني أمية، (ترجمته في الأغاني ـ دار الكتب **13**: **126-139**).

الأول ـ تتبع الأخبار والروايات ومقابلة بعضها ببعض ونقدها وتمحيصها، واعتماد بعض الرواة وتوثيقهم واستبعاد رواة آخرين وتضعيفهم. وهذا أمر يحتاج من الناقد المتتبع إلى أن يكون بصيراً بهذا الضرب من المعرفة، متأنيًا في أحكامه. ومع ذلك فقد ينتهي به التطواف إلى شيء وتنقطع به الطريق دون أشياء.

والثاني ـ أن يجمع شعر كل شاعر من هؤلاء الشعراء جمعًا أقرب ما يكون إلى الاستيفاء والاستقصاء، ثم يدرس هذا الشعر دراسة فنية داخلية ـ إذ إنّ نقد الرواة ورواياتهم إنما هو دراسة خارجية ـ فيكون هذا الجمع سبيلًا إلى الكشف عن خصائص كل شاعر وطريقته ومعجمه الشعري والمعاني التي تتحكم فيه فيدور معها أو تدور معه.

ولنضرب لذلك مثلًا مما نحن فيه الآن، وهو مثل يقوم على لمحات سريعة وليس على دراسة متأنية، والمقصود منه مجرد دلالته على ما نذهب إليه: فدراستنا لشعر العُجير السّلُولي في الأغاني وفي بعض المصادر الأخرى تجعلنا نرجّح أن هذه الأبيات الثلاثة التي تنازعها معه شاعران آخران، هي له، لأن فيها من التقسيم والمشاكلة والمقابلة والمطابقة ما يغلب على كثير من شعره، وهذا أمر متصل بطريقة الشاعر وأسلوبه، ثم إنّ معانيها تدور في شعره وتتردد في ثنايا أبياته، وحسبنا أن نشير إلى أبيات ثلاثة أوردها له الجاحظ[1]، في وصف ابن عمه، البيتان الأخيران منها هما:

طَلُوعُ الثَّنايا بالمَطايا، وإنَّهُ … غَداةَ المَرادِي لَلْخَطيبُ المُقَدَّمُ

يَسُرّكَ مَظْلومًا ويُرْضيك ظالمًا … ويكفيكَ ما حمّلتَهُ حِينَ تَغْرَمُ

فالبيت الأخير هو نفسه البيت الأخير في الأبيات التي رواها أبو عليّ القاليّ، وهو:

---

(1) البيان والتبيين **1: 212**.

يَسُرُّكَ مظلومًا ويُرْضيكَ ظالـمًا ... وكلَّ الذي حَمَّلْتَهُ فَهْوَ حاملُهْ

فالصدر هو الصدر بألفاظه وحروفه، والعجز هو العجز بمعانيه وصوره. والشاعر قد يفعل هذا حين يعجبه معنىً لنفسه أحْسَنَ البيان عنه، فتراه يديره ويجيله في قصائد أخرى.

3- وجَمْعُ شعر الشاعر ودراستُه دراسةً فنيّة داخلية يُسْلِماننا إلى موضوع آخر ما أقربه إليهما وأشبهه بهما، وإنْ كنا لا نزال نفتقده في أعمالنا العلمية والجامعية، إلا قليلًا. وهو جمع شعر القبائل ودراسة هذا الشعر في مجموعه دراسة داخلية: فنية لاستبانة خصائصه، ولغوية للكشف عن لهجات تلك القبائل التي بقيت آثارها في شعر شعرائها. وهذا الحديث يقودنا إلى مجموعة من الشعراء ومجموعة من قبائلهم: شعر العُجَيْر وقومه بني سَلُول، وشعر الأُبَيْرِد وقومه بني رِياح، وشعر يزيد بن الطَّثْريّة وأخته زينب وقومهما بني قُشَيْر بن كعب.

والأبيات التي أوردناها من رواية أبي عليّ القاليّ للعُجَيْر تقدِّم لنا مثلًا على ما نقصِده. فقد جاء البيت الثاني منها بالرواية التالية:

ترَكْنا فتىً قد أيقنَ الجوعُ أنّهُ ... إذا ما ثوَى في أرْحُلِ القوم قاتلُهْ

ولكنّ البيت ورد في معجم البلدان (مرّ) برواية أخرى هي:

أخو سنواتٍ يعلمُ الجوعُ أنه ... إذا ما تَبَيّا أرحُلَ القومِ قاتلُهْ

وموطن الشاهد هو عجز البيت، فقد عقَّب عليه ياقوت بقوله: «تبيّا: أي تَبَوّأ، أي تخيّر، وتبيّا: لغة سلول وخثعم وأهل تلك النواحي».

وهذه فائدة طريفة لعلّ البحث المستقصي ينتهي بنظائر لها، غير أنها تدلّنا أيضًا

على أنّ الرواة قد يغيّرون ألفاظًا بعينها من لغات القبائل، فينـبَهِمُ علينـا بـذلك كثـير مـن معالم الطريق، كالذي حدث في رواية هذا البيت. فلا بدّ من التسـليم ابتـداءً بمشـقّة مثـل هذا البحث وبأنه لن يجيء وافيًا، ولكنه لا يخلو من نتائج مفيدة حـين تتضـافر الجهـود. ومثل هذه البحـوث جـديرة بعنايـة أسـاتذة الجامعـات وطلبـة الدراسـات العليـا لتكـون موضوعات للرسائل الجامعية، وكان صاحب «مصادر الشعر الجاهلي» قد أشار إلى ذلك في الفصل الذي عقده عن «دواوين القبائل».

* * *

عناصر التراث في شعر شوقي(*)

بَحْثُ «العناصر التراثية» في شعر شوقي، وغيره من الشعراء في كل عصر وعند كل أمة، قد يوقع الباحث في مزالق لا تنتهي به إلا إلى المغالاة في تلمّس الأشباه والنظائر، في اللفظ أو المعنى، لأدنى مشابهة وأوهى مناسبة، فيسارع إلى الحكم بأن اللاحق قد أخذ من السابق وقلّده، وأن المتأخّر قد نظر إلى المتقدِّم وسرقه. على حين لا بدّ لكل شاعر من أن تكون في شعره بالضرورة «عناصر تراثية» اكتسبها من اطّلاعه على تراث أمّته: من شعر الشعراء، ونثر الكتّاب الذين سبقوه جيلًا بعد جيل. بل لا يكون الشاعر شاعرًا حقًا إن لم يكن كذلك، فكلما ازداد تمرُّسُ الشاعرِ بشعر التراث من منابعه الأصيلة ومصادره الأولى، وكلما اتّسع حفظه لأكبر عدد من روائع نماذجه وبدائع أمثلته، كان ذلك أقدر له على بناء شخصيته الشعرية، وأعون على استقامة عوده واستبانة طريقه، لا يكاد يُخِلّ بذلك شاعر حقيق بأن يسمّى شاعرًا[1]. ولقد حَفَلَتْ وصايا الشعراء والأدباء لمن أراد أن يكون شاعرًا بالإكثار من الحفظ والرواية،

(*) بحث قُدِّم إلى المهرجان الخمسيني لحافظ وشوقي في القاهرة، تشرين الأول (أكتوبر) **1982**م، نشر في مجلة فصول ج**1**، مج **3**، العدد الأول **1982**م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(1) انظر مثلًا لذلك ما قيل عن أبي نواس إنه لم يُرَ أحفظ منه مع قلّة كتبه (وفيات الأعيان **2: 96** ـ تحقيق الدكتور إحسان عباس، نشر دار صادر ـ بيروت). وما قيل كذلك عن أبي تَمّام «وكان له من المحفوظ ما لا يلحقه فيه غيره، قيل إنه كان يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة للعرب غير القصائد والمقاطيع» (الوفيات **2: 12**).

والتدرّب على قول الشعر بمعارضة قدر من القصائد السابقة وحلّها نثرًا، ثم محاولة نسيان ذلك كله لتبقى المعاني ـ دون الألفاظ ـ في أعماق النفس، وتنسرب إلى الذاكرة فتختزنها عامًا بعد عام[1]، حتى لَيظنّ أن النسيان محاها وأنها ضاعت مع ما ضاع أدراج الزمان، ثم لا يلبث هذا الخبيء المخزون أن يظهر، في حالٍ لم يكن للشاعر فيها يد، وفي وقت كان عنه في غفلة، وذلك حين ينفعل الشاعر وتجيش نفسه، فيكسو هذه المعاني أردية من ألفاظ نسَجَها من ذاته ومن صميم فنه، تولد كائنًا حيًّا مع صورها وأخيلتها في آن.

وقد تنبّه النقد الأدبيّ لذلك منذ القديم، فقالوا[2]: «وليس أحد من الشعراء... يعمل المعاني ويخترعها ويتّكئ على نفسه فيها أكثر من أبي تمّام، ومتى أخذ معنىً زاد عليه، ووشّحه ببديعه، وتمّم معناهُ، فكان أحقّ به. وكذلك الحُكْمُ في الأخذ عند العلماء بالشعر». وأكّدوا ذلك وكرروه بقولهم[3]: «ولو جاز أن يُصرَف عن أحدٍ من الشعراء سرقةٌ لوجب أن يُصرَف عن أبي تمّام لكثرة بديعه واختراعه واتّكائه على نفسه، ولكنّ حُكْم النقّاد للشعر، العلماءِ به، قد مضى بأن الشاعرَين إذا تعاورا معنىً ولفظًا أو جمعاهما، أن يُجْعَل السّبقُ لأقدمهما سنًّا، وأوّلهما موتًا، ويُنْسَب الأخذ إلى المتأخّر،

---

(1) فقد نثر أبو سعيد عليّ بن محمد الكاتب (المتوفّى سنة **414** هـ) أبيات ديوان الحماسة اختيار أبي تمّام، في مجلدة، وقدّم كتابه إلى بهاء الدولة بن بُوَيْه وسمّاه «المنثور البهائيّ» (ابن شاكر الكتبيّ، فوات الوفيات، تحقيق الدكتور إحسان عباس **3**: **74** - **75**، دار الثقافة ـ بيروت **1974**م). ومن هذا الباب ما قيل من أن «عبد الرحيم البيسانيّ المشهور بالقاضي الفاضل لمّا ورد الديار المصرية... لقي ابنَ الخلّال رئيس الكتّاب إذ ذاك... فأمره أن يبتدئ التعلم بحلّ أبيات ديوان الحماسة وإخراجها من صورة النظم إلى صورة نثرية...». (حسين المرصفيّ، الوسيلة الأدبية **2**: **298**-**299**، طبع القاهرة سنة **1292**هـ).

(2) الصوليّ، أخبار أبي تمّام: **53**.

(3) المصدر السابق: **100**.

لأنّ الأكثر كذا يقع، وإن كانا في عصرٍ أُلْحِقَ بأشبههما به كلامًا. فإن أشكل ذلك تركوه لهما».

ومن يتابع النقّاد القدماء والـمُحْدَثين فيما ذكروه من هذه المآخذ والسرقات يَعْجَبْ أشدَّ العجب مما حَرَصوا على افتعاله من أسباب التشابه بين قولين لا يكاد المنصف يجد بينهما وشيجةً ولا شبهًا.

ثم إنه قد تلتقي المشاعر والأفكار في الأحاسيس والمعاني المتقاربة في العصر الواحد أو في العصور المختلفة، دون أن يأخذ أحدٌ من أحد، لأنها مما يشترك فيه الناس بطبيعتهم، وليس فيها ما يدلّ على أنها من البدائع المبتكرة أو الفرائد النادرة التي يمتاز بها ناس من ناس، إلا إذا قام الدليل الواضح على خلاف ذلك.

وليس من غرضنا في هذا المجال أن نستكثر من الأمثلة، وحسبنا منها ما يوضّح الفكرة. فمن أوضح القديم وأكثره تفصيلًا أبيات لِسَلْمٍ الخاسر ذهبوا إلى أنه أخذ بعض ما فيها من شعرٍ للنابغة. فقد ذكروا أن قول سَلَمٍ يعتذر إلى المَهْديّ:

إني أعوذُ بخيرِ الناسِ كلِّهمُ ... وأنتَ ذاكَ بما تأتي وتجتنبُ

وأنتَ كالدهر مبثوثًا حبائلُهُ ... والدهرُ لا مَلْجأٌ منه ولا هَرَبُ

ولو ملكتُ عِنانَ الريحِ أصْرِفُهُ ... في كل ناحيةٍ ما فاتكَ الطَّلَبُ

مأخوذٌ من قول النابغة:

فإنك كالليل الذي هو مُدْرِكي ... وإنْ خِلتُ أنّ المُنْتأى عنكَ واسعُ

خطاطيفُ حُجْنٌ في حِبالٍ متينةٍ ... تَمُدّ بها أيدٍ إليكَ نوازعُ

ولم يكتفوا بهذا الإجمال، بل دخلوا في التفصيل والتوضيح ـ وليتهم لم يفعلوا ـ

فقالوا: فجعل حِيالَ «وإنك كالليل»: «وأنت كالدهر»، وجعل حِيالَ «خطـاطيفُ حُجْــنٌ»: «ولو ملـكتُ عِـنانَ الـرِّيحِ»[1]. ومثل هذا لا ينتهي بنا إلا إلى التكلّف والافتعال.

وذكروا أن قول أبي تمّام:

ثَوَى بالمَشْرِقَيْنِ لهمْ ضَجَاجٌ   أطـارَ قلـوبَ أهـلِ المَغْـرِبَيْنِ

إنما أخذه أبو تمّام من قول مُسْلِم:

لــمّا نزلْــتَ عــلى أدنى بلادِهِــمُ   ألقى إليكَ الأقـاصي بالمقاليـدِ[2]

ولو سرنا على هذا الدرب ونسجنا على هذا المنوال لاستطعنا أن نـردّ كـلَّ كـلام إلى كلام.

ومن الحديث المتصل بموضوعنا ما ذهب إليه مصطفى صادق الرافعيّ[3] مـن أنّ قول شوقي:

آفــةُ النُّصْـحِ أن يكـونَ جِـدالا   وأذَى النُّصـحِ أن يكـون جِهَـارا

من قول ابن الروميّ:

وفي النُّصْحِ خـيرٌ مـن نصـيحِ مُـوادِعٍ   ولا خــيرَ فيــهِ مــن نَصــيحٍ مُواثِــبِ

---

(1) أبو بكر الصولي، أخبار أبي تمّام **20**، تحقيق عساكر وعزام والهندي، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت (د. ت).

(2) أخبار أبي تمّام: **78**.

(3) شكيب أرسلان، شوقي أو صداقة أربعين سنة: **111-112** مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، **1355**هـ

وقد تنبّه الأمير شكيب أرسلان على أنّ الرافعي قد أبعد الضرب في صحصح حين تكلّف التماس هذا الشَّبَه، ولكن الأمير جاء بما هو أبعد وأغرب حين قال: «فلا حاجة إلى الإبعاد كل هذا، فأقرب إليك من قول ابن الروميّ المثلُ المشهور: لا تبالغ في النصيحة فتهجم بك على الفضيحة». وهذا يردّنا مرّة أخرى إلى ما ذكرناه قبل قليل من أننا ـ حين ننسج على هذا المنوال ـ نستطيع أن نرجع كلّ كلامٍ إلى أيّ كلام.

وحاول الأمير شكيب أرسلان أن تكون آراؤه فيما أخذ شوقي من غيره منثورة في مواطنَ متفرقةٍ من كتابه[1] حتى لا يشوّه صورة المُحبِّ لشوقي، المنافح عنه، التي أظهر نفسه فيها، ومن ذلك ما ذهب إليه من أن شوقي في قوله[2]:

وللأوطانِ في دمِ كلِّ حُرٍّ	يَدٌ سَلَفَتْ ودَيْنٌ مُسْتَحِقٌّ
ومَنْ يَسقي ويَشْرَبُ بالمنايا	إذا الأحرار لم يُسْقَوا ويَسْقُوا

إنما أخذ البيت الثاني من قول الشاعر (وهو زُفَرُ بن الحارث الكِلابيّ):

سَقَيْناهمُ كأسًا سَقَوْنا بِمِثْلِها	ولكنّهم كانوا على الموتِ أصْبَرا

غفر الله للأمير ما أشدَّ ما اعتسف وتكلّف، فليس بين البيتين أدنى مُشابَهة، لا في المعنى ولا في اللفظ، ولستُ أدري كيف التبس عليه الأمر، وهو القائل قبل ذلك في مَعرِض ردّه على صديق له كان يُسرِف في اتّهام الشعراء بالسرقة[3]:

«إذا كنت تلتزم هذا المذهب فلا يبقى شاعر إلا وهو سارق، ولا يلبث فوق

(1) شكيب أرسلان، شوقي أو صداقة أربعين سنة، انظر مثلًا: **140، 179، 226، 227**.

(2) المصدر السابق: **256**.

(3) شوقي أو صداقة أربعين سنة **143-144**.

الغربال لا متنبي ولا بُحْتريّ ولا غيرهما، فإن هـذه المشـابهات قـد وجـدناها بـين كلامهـم وكلام الجاهليـين والمتقدمين في مواضع كثيرة...».

وغاية هذا كلّه أن الباحث في «العناصر التراثية» في شعر شاعر، عليه أن يَحْذَر مـن الوقوع في إغراء المبالغات التي وقع فيها بعض الذين تعرّضوا لمثل هذا الموضـوع، ويحْـذَر من أوهام الألفاظ المتشابهة التي قد توحي بالأخذ أو بالسرقة في حين يقـتصر الأمـر عـلى استعمال ألفاظ مشتركة لا يترتّب عليها اشتراكٌ في المعاني أو الصور أو الأخْيلة.

* * *

فكان لا بدّ إذن لشوقي من أن يَرْفِدَ موهبته الشعرية الجَيّاشة بِمَدَدٍ لا ينقطع مـن شعر التراث ونثره، وأن يتخطَّى ما تراكم حوله من رواسـب التقليـد في عصره وفي العصـور السابقة القريبة منه، ويتجاوز ذلك كلّه إلى الينابيع الصـافية والـنماذج المشرقـة في عصـور الأصالة الزاهية. فأتاح له ذلـك أن يمتلـك ناصـية البيـان العـربي، ويفـتح خـزائن أسـاليبه، فتدفّق منه الشعر سَلِسًـا نقـيّ العبـارة لا تشـوبها شـوائب الركاكـة ولا تقعـد بهـا أثقـال الابتذال أو التكلّف.

وكان له في اتصاله بشـعر الـتراث ونـثره مـوارد اسـتقى منهـا، أشـار إليهـا بعـض معاصريه، وخاصة مصـطفى صـادق الرافعـيّ(1)، وشـكيب أرسـلان(2). قـال الرافعـيّ: «والكتاب الأول الذي راض خيال شوقي، وصقل طبعه، وصحّح نشأته الأدبية، هو بعينه الـذي كانـت منـه بصـيرة حـافظ... أي كتـاب (الوسـيلة الأدبيـة) للمرصـفيّ. ولـيس

---

(1) ذكرى الشاعرين: **477** - **479**، لعدد من الكتّاب، جمعها أحمد عبيد، المكتبة العربية بدمشق **1351**هـ.

(2) شوقي أو صداقة أربعين سنة **99** - **100**.

السرّ في هذا الكتاب ما فيه من فنون البلاغة ومختارات الشعر والكتابة، فهذا كله كـان في مصر قديمًا ولم يُغْنِ شيئًا ولم يُخْرِج لها شاعرًا كشوقي، ولكنّ السرّ ما في الكتاب مـن شـعر البارودي لأنه معاصر، والمعاصرة اقتداءٌ ومتابعةٌ على صواب إنْ كان الصواب، وعـلى خطـأ إنْ كان الخطأ... وأكبّ البارودي على ما أطاقه وهو الحفظ مـن شـعر الفحـول... وكانـت فيه سليقة فخرجت مخرج مثلها في شعراء الجاهلية والصدر الأول مـن الحفـظ والروايـة، وجاءت بذلك الشعر الجزل الذي نقله المرصفيّ... وبهذا ابتدأ شوقي وحافظ مـن موضـع واحد وانتهى كلاهما إلى طريقة غير طريقة الآخر، والطريقتان معًا غير طريقـة البـارودي. تحوّل شوقي بهذا الشعر لا إلى طريقة البارودي... ولكنّ تحـوُّلَ نابغتنـا كـان عـن طريقـة معاصريـه مـن أمثـال الليثـي وأبي الـنَّصْر وغـيرهما، فـترك الأحيـاءَ وانطلـق وراء المـوتى في دواوينهم التي كان من سعادته أن طبـع الكثـير منهـا في ذلـك العهـد: كـالمتنبّي وأبي تمّـام والبحتريّ والمعرّيّ، ثمّ أهل الرّقة أصحاب الطّريقة الغراميـة كـابن الأحنـف والبهـاء زهـير والشاب الظريف والتَّــلَّعْفَرِيّ والحـاجريّ، ثـم مشـاهير المتـأخرين كـابن النَّحّـاس والأمـير مَنْجَك والشبراويّ. وقد حاول شوقي في أول أمره أن يجمع بين هذا كلـه، فظهـر في شـعره تقليده وعمله في محاولة الابتكار والإبداع وإحكام التوليـد مـع السـهولة والرقّـة وتكلـف الغزل بالطبع المتدفّق لا بالحب الصحيح».

وقـال عـزّ الـدين التَّــنُوخيّ[1]: «تخـرّج شـوقي في اللغـة عـلى الأسـتاذ النابغـة المرصفي صاحب «الوسيلة»، وكـان أحـبّ الشـعراء إليـه ـ كـما أجـاب بـه سـائلًا ـ هـو المتنبي، قال ما نصّه: وأنا أَعُدُّه أستاذي الأول، ثم يلي المتنبي ابن الرومـي... ومـن ذلـك نستنتج أن لغة أمير الشعراء قد تأثرت كل التأثر بلغة نبيّ الشعراء أبي الطيّب المتنبي...

---

(1) ذكرى الشاعرين: **393**.

وتأثرت بعده بلغة ابن الرومي، ثم بلغة من عارضهم من فحول الشعر وصاغة القريض كالبحتريّ الذي عارضه في سينيته، والحُصْريّ في داليته، والأبوصيريّ في البُرْدَة والهَمْزيّة، وابن زيدون في أندلسيته النونية، وأمثالهم... وإنما تأثرت لغة شوقي بمعارضة قلائدهم المشهورة لأن المعارضة تدعو إلى المضارعة...».

وإذا ما تجاوزنا المعنى الضيق للفظة «لغة» التي أكثر التنوخي من تكرارها هنا وأخذناها بمعنى الأسلوب والطريقة، وإذا ما تجاوزنا كذلك قلة عدد الشعراء الذين ذهب التنوخي إلى أن شوقي تأثر بهم فضيّق بذلك آفاق اطّلاعه وأخذنا الذين أوردهم على أنهم أمثلة لغيرهم، وتجاوزنا أيضًا عن دورانه حول لفظي «المعارضة» و«المضارعة» دون دلالات واضحة، فإن الذي يبقى بعد ذلك هو النصّ الواضح على تأثر شوقي ـ من خلال الشيخ حسين المرصفي وكتابه «الوسيلة الأدبية» ـ بعدد من الشعراء في طليعتهم المتنبي. وقد أكثر الباحثون من الإشارة إلى تأثر شوقي بهؤلاء الشعراء، وخاصةً بالبارودي والمتنبي والبحتري وأبي تمام، وتتبعوا أبياته التي رأوا أنه أخذ ألفاظها ومعانيها وصُوَرها منهم[1]، وعُنُوا عنايةً خاصة بتتبع تأثره بالمتنبي وما أخذه من شعره[2].

ونحن نقول بالذي قال به هؤلاء الكُتّاب والنقّاد من تأثّر شوقي بكل أولئك الشعراء، وإنْ كنّا نرى أن الموضوع لا يزال في حاجة إلى دراسات تفصيلية لبيان مدى التأثر بكل شاعر وتفاوت هذا التأثر بين الشعراء المختلفين. كل ذلك في جملته وظاهره صحيح، وإنْ كان يحتاج في تفصيله وجوهره إلى مزيد من التوضيح والتصحيح. غير

---

(1) انظر مثلًا: ذكرى الشاعرين: **294** - **298**، **480-485**.

(2) انظر مثلًا: مجلة أبولو، العدد الرابع من السنة الأولى ـ كانون الأول (ديسمبر) **1932**م، ص**447-457**.

أننا أوردنا ما أوردناه وأطلنا فيه لندلّ على أن هؤلاء الكُتّاب والنقّاد قد غفلوا عن ينبوعٍ أساسيّ من الينابيع التي وَرَدها شوقي واستقى منها وتأثر بها، وهو الشعر الذي اختاره أبو تمّام لشعراء الجاهلية والقرنين الأول والثاني الإسلاميين، وجمعه في «ديوان الحماسة» وأصبح في طليعة الكتب التي كان الشُّدَاة والناشئة يعكُفون عليها ويتمرّسون بها: قراءةً وفهمًا وحفظًا، لتكون أساسًا متينًا يبنون عليه بعد ذلك. وقد نقل المرصفيّ في كتابه «الوسيلة الأدبية» مقتطفات ونماذج كثيرة من الشعر الذي اختاره أبو تمّام، قال المرصفي[1]: «نورد لك من كل باب من أبواب الحماسة جملة صالحة... حتى تجد الزمن الذي تتمكن فيه بتوفيق الله تعالى أن تطّلع على جميع الكتاب وغيره مما يلزم لطالب الأدب أن يطّلع عليه من الكتب».

ففي شعر هؤلاء الشعراء المطبوعين، الذين اختار لهم أبو تمّام، حَبَا شوقي ودَرَج، وعلى هذا الشعر شَبَّ ونَهَج. وكان أغلب أولئك الشعراء من غير المُكْثِرين، ومن غير الفحول المشهورين، وممن لم تكن طُبِعتْ لهم دواوين على عهد شوقي، ولا نزال لا نعرف حتى اليوم لأكثرهم دواوين مخطوطة أو مطبوعة، وإنما عرفناهم أوّلَ ما عرفناهم من «ديوان الحماسة». وظل أثر ذلك الشعر عميقًا في نفس شوقي حتى ظهر ـ بعد أن استدّ ساعده واشتدّ عوده ـ في شعره في مواطن كثيرة، لا سبيل إلى تتبعها، ويكفي من قلادتها ما أحاط بالعنق، فمن أمثلة ذلك أن شوقي يقول[2]:

يا طيرُ، والأمثالُ تُضْـــ ـــرَبُ للبيــبِ الأمثَـلِ
دُنيــاكَ مِــن عاداتهــا أَلَّا تكـــونَ لأعــــزَلِ

---

(1) الوسيلة الأدبية **2: 299**.

(2) الشوقيات **1: 179**، المكتبة التجارية الكبرى.

أو للغبـــيِّ، وإنْ تَعلَّـــ ـــــل بالزمـــانِ المُقْبِـــلِ

في أربعة وخمسين بيتًا من قصيدة عنوانها «بين الحجاب والسفور» تجنح إلى الرمز والمجاز. وفي «الوسيلة الأدبية»(1) مما نقله المرصفي من حماسـة أبي تمـام(2)، قـول يزيـد بن الحَكَم الثَّقفيّ يعظ ابنه بَدْرًا:

يــا بــدرُ، والأمثــالُ يَضْـــ ــرِبُها لذي اللُّبِّ الحكيمْ
دُمْ للخليـــــلِ بــــــودِّهِ مـــا خـــيرُ ودٍّ لا يـــدومْ

....

واعلـــمْ بُنَـــيَّ فإنّـــهُ بِـالعلمِ ينتفـعُ العلـيمْ

في ثلاثة وعشرين بيتًا أوردها المرصفيّ كلَّها في «الوسيلة» لم يخرم منها بيتًا.

وأبيات شوقي التي استشهدنا بها ليست مطلع القصيدة، ولكنها في النصـف الثـاني منها. غير أنّ كل من قرأ هذه القصيدة وكان ذا تجربة شعرية ومعاناة فنّية، أدرك أن تلك الأبيات كانت هي الأبيات الأولى التي تحرّكت بها نفس الشاعر وجاشـت معهـا مشـاعره، فكانت عمـود القصـيدة التـي دارت عليـه رحاهـا، وكانـت أوَّل مـا بـدأ بـه ثـم جـاء أولُ القصيدة بعدَ أن استقرّ هذا القسم الثاني بين يدي الشاعر. وتأثُّرُ شوقي بأبيـات يزيـد بـن الحكم أوضحُ من أن يحتاج إلى توضيح، فقد تجاوز هذا التأثر ألفاظ المطلع ومعاني بعـض الأبيات إلى بنـاء القصـيدة كلّـه، فـالروح واحـد والنسـق واحـد. ولـيس هنـا مجـال النقـد التحليلي المفصّل.

---

(1) 2: 331.

(2) ديوان الحماسة 2: 40، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح الكتبي بمصر. وشرح المرزوقي ص445، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1953م.

ومَثَلٌ آخرُ قصيدة شوقي في «النفس» التي عارض بها عينية «ابن سينا». وليس من هدفنا أن نتتبع تأثره بابن سينا، ولا بغيره ممن أشار إليهم بعض الكتّاب والنقّاد[1]، ولكننا نقتصر على ما نحن فيه هنا. فمطلع قصيدة شوقي:

ضمّي قِناعَكِ يا سُعادُ أو ارْفَعي ... هذي المَحاسنُ ما خُلِقْنَ لِبُرْقُعِ

وفي «الوسيلة الأدبية»[2] مما نقله المرصفي من «حماسة أبي تمام»[3] أبيات لعمر ابن أبي ربيعة، أوّلها:

ولمّا تفاوضْنا الحديثَ وأسفَرتْ ... وجوهٌ زهاها الحسنُ أن تَتَقنَّعا

فالعجز هو العجز، يكادان يتطابقان في المعنى، حَذْوَكَ القُذّة بالقُذّة.

وقال شوقي في مطلع قصيدته عن رمضان[4]:

رمضانُ ولّى هاتِها يا ساقي ... مُشْتاقةً تَسْعَى إلى مشتاقِ

ما كانَ أكثَرَهُ على أُلّافِها ... وأَقَلَّهُ في طاعةِ الخَلّاقِ

ألا يذكّرنا البيت الثاني بما أورده المرصفيّ في «الوسيلة»[5] من الأبيات التي اختارها أبو تمام في الحماسة[6] لابن أُذَيْنَةَ، في قوله:

---

(1) انظر مقالة مصطفى صادق الرافعي، ذكرى الشاعرين **482-483**.

(2) **2: 335**.

(3) **2: 72**، وشرح المرزوقي **474**.

(4) الشوقيات **2: 77**.

(5) **2: 344**.

(6) **2: 64**، والمرزوقي **463**.

حجَبَتْ تَحيتَها فقلتُ لصاحبي ... مـا كـان أكثرَهـا لنـا وأقلَّهـا

ومثَلٌ أخير من مسرحية شوقي «مجنون ليلى» يقول على لسان قيس:

كم جئتُ ليلى بأسباب مُلَفَّقةٍ ... مـا كـان أكـثرَ أسـبابي وعِـلّاتي

فهو احتذاءٌ مطابقٌ لقول ابن الطَّثْرية القُشَيْريّ:

وكنتُ إذا ما جئتُ جئتُ بِعِلَّةٍ ... فأفنيـتُ عِـلّاتي فكيـف أقـولُ؟

وقـد أورد أبيـاتَ ابـن الطَّثْريـة صـاحب «الوسـيلة»[1] نقـلًا عـن أبي تمـام في حماسته[2].

* * *

والأمثلة على ذلك أكثر من أن يحيط بها باحث، والمُضِـيّ فيها يستدعي تتبع أبيات شوقي وقصائده ومقطّعاته مع أبيات «ديوان الحماسـة» وقصـائده ومقطّعاتـه، بيتًـا بيتًـا وقصيدةً قصيدة، لمعرفة التأثّر بالألفاظ والمعاني والصور والأخيلة والبنـاء العـام للقصـيدة. والسالك في هذه البيداء مُنْبَتٌّ لا محالة، والعودة من أول الطريـق نجـاة، وحسـب المـرء هذه الأمثلة التي تدلّ على المقصود وتغني عن الاستكثار.

* * *

ومن عناصر الـتراث في شـعر شـوقي التـي قـد يتــتبعها الباحـث: ترديـده لأسـماء مجموعة من الشعراء ترديدًا مقرونًا باقتباسـات مـن شـعرهم، أو بإشـارات إلى بعـض مـا تضمَّنه ذلك الشعر، أو بما يدلّ عـلى معرفتـه لـبعض خصائصـهم الفنّيـة أو لجوانـبَ مـن

(1) 2: 337.

(2) 2: 119، وشرح المرزوقي 541.

مراحل حياتهم، وكل ذلك بالقدر الذي يسمح به التناول الفنّي للشّعر: لـمحات وإشـارات سريعة دون تفصيل هو بالنثر ألْيَق.

فمن أمثلة ذلك أن شوقي يشير في مواطن متفرّقة من شعره إلى «لبِيد» وإلى أبياته التي يشكو فيها طول عمره، وخاصة بيته(1):

ولقد سئمتُ من الحيـاة وطولِهـا   وسؤالِ هذا النـاسِ: كيـف لَبيـدُ؟

وبيتيه(2):

باتتْ تَشَكَّى إليَّ الموتَ مُجْهِشـةً   وقد حَمَلْـتُكِ سبعًا بعد سبعينا
فـإن تُـزادي ثلاثًـا تبلُغـي أَمَـلًا   وفي الــثلاثِ وفــاءٌ للثمانينــا

ومن المواطن التي أشار فيها شوقي إلى «لبيد» قوله(3):

أبا الهـولِ، مـاذا وراء البقـاءِ   إذا مـا تطـاولَ غـيرُ الضَّـجَرْ
عَجِبْـتُ للُقْـمانَ في حِرصِـهِ   عـلى لُبَـدٍ والنُّسـورِ الأُخَـرْ
وشكوى لبيدٍ لطـولِ الحيـاةِ   ولو لم تَطُـلْ لتَشـكَّى الـقِصَرْ

والإشارة في البيت الأول إشارة واضحة إلى بيـت لبيـد الأول عـن سـأمه مـن طـول الحياة، وكذلك إلى بيت زهير بن أبي سُلْمى(4):

سَئمتُ تكاليفَ الحياةِ ومَنْ يَعِـشْ   ثمـانينَ حَـوْلًا، لا أبـا لـكَ، يَسْـأمِ

---

(1) الأغاني (ساسي) **14**: **91** و**97**.

(2) ديوانه (ليدن **1891**): **46-47**.

(3) مصطفى صادق الرافعي، ذكرى الشاعرين: **482-483**.

(4) ديوانه **29**، دار الكتب المصرية، **1944**م.

وأما البيت الثاني فإشارةٌ إلى قصة لقمان بن عادياء، من قوم عاد، وأَنْسُرِه السبعة وآخرها لُبَد، وقد ذكرتْ هذه القصةَ كتبُ الأدب وخاصة كتب الأمثال، وربما استحضر شوقي في هذه الإشارة قول الأعشى(1):

وأنتَ الذي ألْهَيْتَ قَيْلًا بِكاسِهِ ولقمانَ، إذْ خيَّرتَ لقمانَ في العُمْرِ
لِنفسِكَ أنْ تختارَ سبعةَ أنسُرٍ إذا ما مضى نَسْرٌ خلَوْتَ إلى نسْرِ
فَعُمِّرَ حتى خال أنّ نُسورَهُ خُلودٌ، وهل تبقى النفوسُ على الدهرِ؟

وأما البيت الثالث من أبيات شوقي ففيه ذكر صريح لِلَبِيد ولشكواه من طول الحياة التي صرخ بها في بيته الأول الذي أوردناه.

ويكرر شوقي ذكر «لَبيد» في مواطنَ أخرى، منها ما ذكره في قصيدته عن «الهلال» من قوله(2):

ومَنْ صابَرَ الدهرَ صبري لهُ شكا في الثلاثينَ شكوى لبيد

أي: شكا سأمَهُ من طول الحياة.

* * *

وكان حسّان بن ثابت من الشعراء الذين ردّد شوقي ذكرهم في شعره وساق إشارات تدلّ عليهم وعلى بعض شعرهم، وقد شكره في مواطن متعدّدة، منها قوله في قصيدته «نكبة بيروت»(3):

---

(1) انظر لتفصيل قصة عاد ونسوره وأبيات الأعشى: الميداني، مجمع الأمثال **1: 429-430**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، **1955**م.

(2) الشوقيات **2: 30**.

(3) المصدر السابق **1: 162-163**.

بَـيْروتُ، يـا راحَ النَّزيـلِ وأُنْسَـهُ   يَمْضي الزمـانُ عـليَّ لا أَسْـلُوكِ
الحُسْـنُ لفـظٌ في المـدائنِ كلِّهـا   ووجدتُـه لفظًـا ومعنـىً فيـكِ
نادمـتُ يومًـا في ظِلالِـكِ فِتْيَـةً   وَسَـمُوا الملائـكَ في جَـلالِ مُلـوكِ
يُنْسُونَ «حَسّانًا» عِصابةَ «جِلَّـقٍ»   حتـى يكـادَ بِجِلَّـقٍ يفـديكِ

وهذه إشارات واضحة إلى قول حسّان في مدح الغساسنة[1]:

لله دَرُّ عِصـابةٍ نادَمْتُـهُمْ   يومًـا بِجِلَّـقَ في الزَّمـانِ الأَوّلِ

وكرّر ذكر حسَّان وذَكَر معه أبا نُوَاسٍ الحسنَ بن هانئ في قصيدته التـي هنّـأ فيها الخليفة بنجاته من محاولة اغتياله سنة **1905**م، قال[2]:

مَلَكْـتَ، أمـيرَ المـؤمنينَ، ابـنَ هـانئٍ   بفَضْـلٍ لـه الألبـابُ مُـمْتَـلَكاتُ
ومـا زلـتُ حسّـانَ المقـامِ، ولم تَـزَلْ   تَلِينـي، وتَسْري منـكَ لي النَّـفَحاتُ

فشوقي يرى مَقامَه من الخليفة مَـقامَ حسّـان مـن رسـول اللـه ﷺ، في مدحـه والدفاع عنه. أما أبو نُوَاس الحسن بن هانئ فكان تأثُّرُ شوقي به تـأثرًا عميقًـا: عارضـه في بعض قصائده، ونسج على منواله في خمرياته، وسمّى بيته «كرمة ابـن هـانئ»، ووحّـد في البيت السابق بين نفسه وبين أبي نواس، في قوله «ملكتَ أمير المؤمنين ابنَ هانئٍ» فهو إنما يريد نفسه.

* * *

(1) ديوانه (البرقوْقي **1929**م).
(2) الشوقيات **1**: **97**.

وصِلةُ شوقي بالبُحْتُريّ صلةٌ وثيقة، فقد اصطحبه شوقي معه في تجواله بين ربوع الأندلس حين نُفِيَ إليها سنة **1915**م بعد نشوب الحرب العالمية الأولى، وأُعجب شوقي بالبُحْتُريّ، وتأثّر به، وعارض سينيّته المشهورة في «إيوان كِسْرَى»، قال شوقي بعد أن وصف تنقُّله بين مدن الأندلس[1]:

«وكان البُحْتُريّ رحمه الله رفيقي في هذا التَّرْحال... فإنه أبلغُ مَنْ حَلّى الأثَر، وحيّا الحَجَر، ونشَر الخبر، وحشَر العِبَر، ومن قام في مأتمٍ على الدول الكُبَر، والملوك البَهاليلِ الغُرَر، عطف على «الجعفريّ»[2] حين تحمَّل عنه المَلا[3]، وعُطِّل منه الحُلَى، ووُكلِ بعد «المتوكّل» لِلْبِلى. فرفع قواعده في السِّيَر، وبنى رُكْنَه في الخَبَر، وجمع معالمه في الفكَر، حتى عاد كقصور الخُلْد امتلأت منها البصيرة وإنْ خَلا البَصَر. وتكفَّل بعد ذلك لكسرى بإيوانه، حتى زال عن الأرض إلى ديوانه. وسينيَّتُه المشهورة في وصفه، ليست دونه وهو تحت كسرى في رَصِّه ورَصْفه، وهي تُريك حسن قيام الشعر على الآثار، وكيف تتجدّد الديار في بيوته بعد الاندثار. قال صاحب[4] (الفتح القُسِّيّ في الفتح القُدْسيّ) بعد كلام: «فانظروا إلى إيوان كسرى وسينيّة البحتري في وصفه، تجدوا الإيوان قد خرّت شَعَفاته، وعُفِّرت شُرُفاتُه، وتجدوا سينية البحتري قد بقي بها كسرى في ديوانه، أضعاف ما بقي شخصه في إيوانه»... فكنتُ كلما وقفتُ بحجر، أو أطَفْتُ بأثَر، تمثلتُ بأبياتها، واسترحتُ من مَوائل العِبَر إلى آياتها...».

---

(1) الشوقيات **2**: **44**-**45**.

(2) اسم قصر بناه أمير المؤمنين جعفر المتوكل على الله قرب سامَرّا، سنة **254**هـ ، وفي هذا القصر قُتِل المتوكل سنة **247**هـ ، وللشعراء في ذكرى الجعفري أشعار كثيرة من أحسنها قصيدة البحتري التي منها:

قد تمّ حُسْنُ الجَعْفَريّ، ولم ... لِيَتِمَّ إلا بالخليفةِ جعفرِ

(3) أي رحل عنه الناس.

(4) هو: العماد الأصفهاني الكاتب، محمد بن محمد، المتوفى سنة **597**هـ.

ومن هذه الصِّلة العميقة بشعر البحتريّ ومصاحبته ومعايشته، انتزع شوقي بيته في سينيّته[1]:

وعَـظَ البُحْـتُرِيَّ إيـوانُ كِسـرى　　　وشَفَتْني القصورُ مِنْ عبْدِ شَمْسِ

ومن هذه الصلة الوثيقة أيضًا تأثرت موسيقى شوقي بموسيقى البحتريّ في كثير من قصائده[2].

* * *

وكانت السنوات التي قضاها شوقي في الأندلس فرصة سنحت له للاتصال بالأندلس وتاريخها وشعرائها، فأكثر القراءة في كل ذلك، وهناك بدأت صلته بابن زيدون وإعجابه بشعره، وخاصة قصيدته في «وَلّادة» التي مطلعها:

أضحى التَّنائي بـديلًا عـن تـدانينا　　　وناب عـن طِيـبِ لُقْيانـا تجافينـا

فأوحت له قصيدة على بحرها ورويّها جاءت في أعلى نسق من الشاعرية، تنقّل فيها على أغصان كثيرة، وعزف فيها ألحانًا شجية، وهي قصيدته الفريدة التي مطلعها[3]:

يـا نـائحَ الطَّلْـحِ أشْـباهٌ عَوادينـا　　　نَشْجى لواديكَ، أم نأسَى لوادينا؟

وحين صدر ديوان ابن زيدون بعد ذلك بأكثر من عشر سنوات[4] قَـرَّظه شـوقي

(1) الشوقيات **2**: **48**.

(2) شوقي ضيف، شوقي شاعر العصر الحديث **72-74**، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، **1963**م.

(3) الشوقيات **2**: **104**.

(4) شرحه وضبطه كامل الكيلاني وخليفة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، **1932**م.

بأبيات وصف فيها شاعرية ابن زيدون وبعض خصائصه الشعرية، قال منها[1]:

أنــتَ في القَــوْل كلِّــه　　　أجمــلُ النــاسِ مــذهبا
بـــأبي أنـــتَ هـــيكلًا　　　مـــن فُنـــونِ مُركّبـــا
شــــاعرًا أم مُصــــوِّرا　　　كنـتَ، أم كنـتَ مُطرِبـا
تُرسِـــلُ اللحـــنَ كلَّـــه　　　مُبـــدعًا فيـــه، مُغْرِبـــا
أحسـنُ النـاس هاتفًـا　　　بـــــالغواني مُشَـــــبِّبا

* * *

وذكر شوقي السَّمَوْأَلَ ذكرًا فيه قبَسات من بعض شعره، وذلك في قصيدته «نكبة دمشق» حين قال عن الدروز[2]:

لهــم جَبَــلٌ أشَــمٌّ لــه شِــعَاف　　　مواردُ في السَّحابِ الجُـوْنِ بُلْـقُ
لكـــل لَبُـــوءةٍ، ولكـــل شِـــبْلٍ　　　نِضـــالٌ دونَ غايتـــه ورَشْـــقُ
كـأنّ مـن السَّـمَوألِ فيـه شـيئًا　　　فكـــلّ جهاتِـــه شَرَفٌ وخُلْـــقُ

ففي هذه الأبيات يشير شوقي إلى قصيدة السموأل النفيسة التي مطلعها:

إذا المرءُ لم يَدْنَسْ مِنَ اللؤمِ عِرْضُهُ　　　فكـــــلُّ رِداءٍ يرتديـــــهِ جميـــــلُ

وفي قول شوقي «لهم جبلٌ أشمّ» إشارة إلى قول السموأل:

لنـا جَبَـلٌ يحتلُّـه مَـنْ نُجـيرُهُ　　　منيعٌ يردُّ الطَّرْفَ وهو كليـلُ

---

(1) الشوقيات **4: 78-79.**

(2) المصدر السابق **2: 77.**

وفي قول شوقي «بُلْق» في قافية بيته الأول، إشارة إلى اسم حِصْن السَّموأل وهو «الأبلق الفرد» بتَيْماء. أما وصف شوقي للسموأل بأنه «فكل جهاته شرف وخلق» فوصفٌ صادقٌ يذكّرنا بقصة وفائه حين آثر أن يُقْتَل ابنه على أن يسلِّم الأمانة التي استُودِعها إلى عدوٍّ صاحب الأمانة ـ كما تروي الأخبار ـ ويذكّرنا أيضًا بما في هذه القصيدة من مكارم الأخلاق ودفاع عن الحُرُمات.

*　*　*

ويذكر شوقي أبا تمّام ويقرن ذكره بالإشارة إلى شعر هذا الشاعر المبدع في مدح الخليفة العباسي أبي إسحاق المعتصم بالله، وهو شعر كان يَهُزّ الخليفة، ويهزّنا الآن، وسيظلّ يَهُزّ كل من يسمعه ممن يعرف الشعر الحقّ إلى أبد الدهر، وخاصة قصيدته «عَمُّوريّة» في مدح المتوكل وتمجيد فتحه. قال شوقي[1]:

إنّ القلوبَ ـ وأنتَ مِلءُ صميمِها ـ　　بَعَثَتْ تهانيها مِنَ الأعماقِ
وأنا الفتى الطائيُّ فيكَ وهذه　　كَلِمِي هَزَزْتُ بها أبا إسحاقِ

فقد رأى منتهى فخره أن يكون هو أبا تمام، وأن يجعل من ممدوحه الخليفةَ العباسيَّ المعتصمَ بالله.

*　*　*

ويذكر شوقي «الفرزدق» ويذكر معه «الحطيئة» في قوله[2]:

ولك ابتداءاتُ الفَرَزْ　　دَقِ في مقاطعِ جَرْوَلِ

---

(1) الشوقيات 2: 79.

(2) المصدر السابق 1: 177.

وابتداءات الفَرَزْدَق أكثرها واضحة، مباشِرة، داخلة في الموضوع، دون تكلّف، لا يحرص فيها على الترصيع وإنما يرسلها إرسالًا هيّنًا، فعدّ شوقي هذه المطالع من ميزات الفرزدق، وهي كذلك دون شكّ. أما شعر الحطيئة فإنّ في داخل البيت الواحد منه: من جمال التقطيع وحسن التقسيم وسلامة التفصيل ما يجعل البيت مؤلَّفًا من «مقاطع» وفواصل وأقسام يترنَّم بها المُنْشِد ويطرب لها السامع. فإنْ كان كل الذي ذكرناه من صفة شعر هذين الشاعرين صحيحًا، وإن كان شوقي قد قصد إلى هذا الذي ذكرناه، فإنه دليلٌ على أن لشوقي من طول الأُلْفة بشعر هذين الشاعرين وشعر غيرهما ممن يذكرهم في قصائده، ومن عمق النظرة وصواب الحُكْم، ما يجعل من إشاراته الشعرية نقدًا يَعْجِز عن الوصول إلى مثله بعض الذين يطيلون الحَزّ ولا يصيبون المَفْصِل من نُقّادنا.

وهذه كلها أمثلة تنمّ على صلة داخلية قائمة على معايشة شاعرنا لأولئك الشعراء في شعرهم، ولم يكن الأمر مقصورًا على ترداد ظاهريّ لأسمائهم. ومما يقوّي ما نذهب إليه ما أورده شوقي نفسه في مقدمة الطّبعة الأولى من الشوقيات من ذكره لعدد من الشعراء ووصفه كل شاعر بما يبرز أهم اتجاهاته وخصائصه الفنية، قال[1]:

«وكان أبو العَلاء يصوغ الحقائق في شعره، ويوعي تجارب الحياة في منظومه، ويشرح حالات النفس ويكاد ينال سريرتها... وكان أبو العتاهية ينشئ الشعر عبرة وموعظة، وحكمة بالغة مُوقِظة... اشتغل بالشعر فريق من فحول الشعر... ظلموا قرائحهم النادرة وحرموا الأقوام من بعدهم. فمنهم من خرج من فضاء الفكر والخيال ودخل في مضيق اللفظ والصناعة، وبعضهم آثر ظلمات الكُلْفة والتعقيد على نور الإبانة والسهولة... على أن الكل قد مارسوا الشعر... واتخذوه حرفةً وتعاطوه تجارة،

---

(1) شوقي أو صداقة أربعين سنة: **51-52**.

إذا شاء الملوك ربحت، وإذا شاءوا خَسِرتْ... يتوقعون أرزاقهم من ملوك كرام يخلقهم الله لرواج حِرْفتهم... على أنه يُسْتثنى من هؤلاء قليلٌ لا يذكر في جنب الفائدة الضائعة بضياع الشعر مديحًا في الملوك والأمراء، وثناءً على الرؤساء والكبراء، وإلا فمن دواوينهم ما يَخْلُقُ أن يكون المَثَل المُحْتَذى في شعر الأمم: كابن الأحنف مُرسِل الشعر كُتبًا في الهوى ورسائل، ومتّخذه رُسُلًا في الغرام ووسائل. وكابن خَفَاجة شاعر الطبيعة ومجنون ليلاها، وواصف بدائعها وحُلَاها. وكالبهاء زهير سيّد من ضحك في القول وبكى، وأفصح من عتب على الأحبّة واشتكى، وحسبُكَ أنه لو اجتمع ألف شاعر يعزّزهم ألف ناثر على أن يَحُلُّوا شعر البهاء، أو يأتوا بنثر في سهولته لانصرفوا عنه وهو كما هو. ولا أرى بدًّا من استثناء المتنبي، مع علمي أنه المدّاح الهجّاء. لأنّ مُعْجِزه لا يزال يرفع الشعر ويُعْليه، ويُغْري الناس به فيجدّده ويُحْييه، وحسبك أن المشتغلين بالقريض عمومًا، والمطبوعين منهم خصوصًا، لا يتطلعون إلا إلى غُباره، ولا يجدون الهدى إلا على مناره. ويتمنى أحدهم لو أتيح له ممدوح كممدوحه، ليمدحه مثل مديحه، أو لو وقع له كافور مثل كافوره ليهجوه مثل هجائه...».

والحديث عن صلة شوقي بالمتنبي وتأثّره به حديث يطول، وقد أكثر الكتّاب والنقّاد في بيان هذه الصِّلة وأسهبوا في توضيح جوانب التأثّر. وكنا أحْرِياء أنْ نكتفي بما قالوا ونستغني به في مظانّه عن إعادته هنا، لولا أنّ عنوان هذا البحث يقتضي منا أن نوفّيه بعض حقّه باستكمال ما نستطيع من عناصره.

وأوّل ما نعرفه من صلة شوقي بالمتنبي عنايتُه بديوانه عنايةً بدأت منذ شبابه، وربما منذ طفولته. فقد ذكر الأمير شكيب أرسلان[1] أنه التقى بشوقي أول مرة سنة **1892** في باريس، قال: «وفي أثناء لقائنا الأول كنا نتذاكر... حول أمور كثيرة ولكنّ

---

(1) شوقي، أو صداقة أربعين سنة، **10-11**.

أهمّ حديث كنا نخوض فيه هو الشعر. وكان مع شوقي ديوان المتنبي، وكان يحفظ منه. ولا شكّ أنه انطبع عليه...».

وقد أكثر الأمير شكيب أرسلان من الحديث عن تأثّر شوقي بالمتنبي، والتشبّه به، والنسج على منواله. ومن ذلك قوله[1]: «إن وجوه الشَّبَه بين شوقي والمتنبي أنك لا تكاد تقرأ قصيدة لكل منهما، مهما ضربت في وادٍ من أودية قولهما، إلا وجدت بها حِكَمًا جاريةً مجرى الأمثال، ومن انطوى على شيء فاض على لسانه في كل موقف». ومن ذلك أيضًا قوله في بيان الشَّبَه بين شوقي والمتنبي في رثاء جدّتيهما[2]: «ولكن الذي حفزه إلى ركوب هذا المركب في رثاء جدّته هو أن والده الروحي أبا الطَّيِّب قد ركب هذا المركب من قَبْلُ في مثل هذا المَقام، ولا غرو أن يحذو الفتى حَذْوَ والده». وكذلك قوله ـ بعد أن عرض قصيدة شوقي عن حياة المكتب[3]: «إذا وضعتَ هذا الشعر في شعر المتنبي لم تَفْرُقْه عنه، وما زال شوقي أشبَه الشعراء المُحْدَثين بأبيه أبي الطّيّب لا سيما إذا طرق باب الحكمة وتكلّم في الأوابد».

ونشر طاهر الطَّناحيّ مقالة في مجلة أبولو[4] عنوانها «شوقي والمتنبي في ثوب» بذل فيها جهدًا كبيرًا في تتبع بعض أبيات شوقي التي تظهر فيها مَشابهُ واضحةٌ بأبيات المتنبي. ويضع البيت بعد البيت ليكون في التوالي والتجاور توضيحٌ للتشابه، ويزيد هذا التوضيح بوضع التشابه في كل بيت أو في كل شطرة بين هلالين ليبرزه ويقرّبه للقارئ. ومن يتتبع ما ورد في هذه المقالة يسلّم بالتشابه القائم على التأثر والاحتذاء. وقد أرسى طاهر الطّناحي أساس مقالته بقوله:

---

(1) شوقي، أو صداقة أربعين سنة، **154**.

(2) المرجع السابق **164**.

(3) المرجع السابق **337**.

(4) عدد كانون الأول (ديسمبر) **1932**م، ص**447-457**.

«فشوقي بدأ حياته بالنسج على منوال الـمتنبي، واستمرّ عـلى هـذا المنـوال طـول حياته، وكأنه تشبّع بروح المتنبي من الصغر فلازمته هذه الروح، وأخذ في كثير من الأحيان يقلّد صياغة المتنبي ويحذو حَذْوه ويعارضه. وله في هذا الاحتذاء وتلك المعارضة كثير مـن القصائد. على أن احتذاء المتنبي ومعارضته ليستا من السهولة بحيث يُغْفِل الناقدُ عنـدها ما وُهِبَ شاعرٌ كشوقي من مقدرة على إحكـام الاحتـذاء والتقليـد، ومـا مُـنحَ مـن مَلَكـةٍ خصْبة تساعده على أن يعارض شاعرًا من أكبر شعراء العربية ويجيد في تلك المعارضـة إلى حدٍّ جدير بالتقدير، وإن كبا في بعض الأحيان أو غلبه ضعفه أمام قـوة المتنبـي. قـد تقـرأ القصيدة من قصائد شوقي التي يعارض أو يحاكي فيها قصائد المتنبـي فـتحسّ فيهـا بتلـك القوة التي امتاز بها المتنبي، وتشاهد مـن فـيض المعـاني والحِكَـم مـا يقنعـك بأنـه شـاعر فيّاض. فإذا رجعتَ إلى قصيدة المتنبي وجدتها بمثابة الدليل الـذي يرشـد شـوقي، والقائـد الذي يقوده، ولكنك تجده في بعض الأحيان يسبق الدليل أو القائد بخطوات كثيرة ويزيـد عليـه، وتـرى مظهـر هـذه الزيـادة في عـدد الأبيـات والأغـراض المتعـددة التـي يقتضـيها الموضوع».

وليس من شكّ في أن طاهرًا الطناحي قـد نقـل موضـوع تـأثر شـوقي بـالمتنبي إلى آفاق أرحب من تلك التي حصره فيها الأمـير شـكيب أرسـلان الـذي رأى ذلـك التشـابه في مجال الحكمة والأمثال والفخر، في حين لمحَ طاهر الطناحي حقيقة هذا التأثر حـين ضرب الأمثلة في مجالات أخرى، ثم حين رأى أن هذا التأثر ليس بالضرورة تشـابُهَ ألفـاظٍ ومعـانٍ محددة، وإنما قد يمتدّ ليشمل التأثر بـروح القصـيدة ونسـجها وطريقتهـا الفنيّـة، فتكـون بذلك قصيدة المتنبي «بمثابة الدليل الذي يرشد شوقي والقائد الذي يقوده».

* * *

ومـن تمـام هـذا الحـديث أن نشـير إلى مسرحيّتـي شـوقي الشـعريتين اللتـين أقـام بناءهما حول موضوعات عربية، وهما: مجنون ليلى، وعنترة، وكانتا، مع مسرحياته الأخرى، فتحًا كبيرًا في الأدب العـربي. وقـد أفـاض البـاحثون في الحـديث عـنهما مـن حيـث: البنـاء المسرحي، والحوار، والتوافق مع أحداث التاريخ، والأسلوب الفني. ونحـن لا نخصّـهما هنـا بحديث مستقلّ نتناول فيه جوانبهما المختلفة ونوفّيهما فيه بعض حقّهما، وإنمـا نسـتدرك ما لا يجوز أن نُغْفله حين نتعرض لموضوع «عناصر التراث في شعر شـوقي»، فنجتـزئ مـن الحديث بقليله الدالّ، ونظل في نطاق العنوان لا نتجاوزه.

وربما أغنانا ما أورده أستاذنا الدكتور شوقي ضيف في هذا المضـمار، ونقتـبس منـه جملًا متفرقة، نقرّب مُتَباعِدَها، ونجمعها في قَرَنٍ، فالدكتور شوقي ضيف يقول عن مجنون ليلى[1]:

«هي أُولَى هذه المآسي العربية تأليفًـا... والمأسـاة في جملتهـا وتفاصـيلها ترجـع إلى أساطيرَ عربيةٍ عن مجنون ليلى... لها أصول تاريخية نجـدها مبثوثـة في كتـاب الأغـاني...». ويظلّ يكرّر هذا المعنى ويؤكده ويضيف إليه، إلى أن يقول بعد عشر صفحات من القـول السابق[2]:

«ومما يلاحظ في وضوح أن شوقي أفـاد في هـذه المسرحيـة مـن الشـعر العُـذْريّ الذي قرأه في الأغاني لقيس (بن الملوّح) ولغـيره مـن العذريـين فوائـد كثـيرة، فقـد تـأثر أسـاليبهم وأشـعارهم، وتـأثر روحهـم وعـواطفهم، وعـرض علينـا ذلـك عرضًـا رائعًـا في مسرحيته. ومعنى ذلك أن شوقي لم يُفِدْ في مسرحية مجنون ليلى مـن القَصَـص العُـذْريّ

---

(1) شوقي شاعر العصر الحديث **277**.

(2) المرجع السابق **238**.

فحسب، بل أفاد أيضًا من شعر العُذْرِيين وتمَثّلَهم، وقد أكثر من الاقتباس عن مجنون ليلى وعن غيره، منهم اقتبس بعض الأبيات، ولم يكتف بذلك بل عاش في نَفَس كل الأشعار العُذْرية المبثوثة في الأغاني، ثم طلع علينا بمسرحيته شاعرًا عذريًّا لعلّ اللغة العربية لم تظفر به في أيّ عصر من عصورها».

ثم يقول عن مسرحية «عنترة»[1]: «من هذه القصة التي نجدها في الأغاني وفي كتب الأدب والتي تطورت في صورة شعبية معروفة، أخذ شوقي الإطار ووضع فيه أربعة فصول لمسرحيته».

ثم يضيف إلى ذلك قوله بعد صفحات[2]: «وربما كان من أهم الأسباب في عودة التيار الغنائي إلى التدفّق في هذه المسرحية أن بطلها عنترة كان شاعرًا، وله ديوان شعر معروف بثّ فيه حبّه وشجاعته، ولا ريب في أن شوقي اطّلع عليه، وأفاد منه، بل نلاحظ أنه سكب فنّه في روحه...».

ثم يورد أبياتًا من المسرحية ويعلّق عليها بقوله[3]: «وهذا نفس النسيج الذي يتألف منه شعر عنترة...»، ويعلّق على أبيات أخرى بقوله: «والجزء الأوّل كأنه مقطوعة من شعر عنترة...».

فقد كانت لشوقي، إذن، جولات في تاريخ الأدب العربي، اتّصل من خلالها ببعض الأمّهات من المصادر والمراجع، وخاصة كتاب «الأغاني» ذلك الفيض الزاخر الذي أمدّ شاعرنا بمعرفة واضحة عن معالم الحياة العربية وميادينها وأنماطها وعاداتها

---

(1) شوقي شاعر العصر الحديث **242**.

(2) المرجع السابق **250**.

(3) المرجع السابق **251**.

وشعرائها. فهيّأ له الاتصالُ بمصادر التاريخ الأدبي وبدواوين عدد من الشعراء أو بمختارات من شعرهم، القدرةَ على أن يرسم هذا الجو المتكامل من الحياة العربية الجاهلية والأموية، بجوانبها: الأدبية والاجتماعية والدينية والسياسية والحربية. وتجلّى كل ذلك في مسرحيتيه «مجنون ليلى» و«عنترة» اللتين انسكب فيهما البيان الشعريّ العربيّ في أبهى صوره، وارتدى أحلى حُلَله، حتى إن القارئ لَيُنْشِد ما فيهما من شعر ويترنّم به كما يُنْشِد أجمل ما قال عنترة وأروع ما فاضت به شاعرية الشعراء العُذْريين في العصر الأموي، لا يكاد يُحِسّ فيما يُنْشِد ويترنَّم نَبْوة، ولا توقفه في تدفّقه عثرة، فإذا الشعر هو الشعر، والجوّ هو الجوّ، يؤلّف بينهما نسَبٌ واضح وقُرْبى واشجة، من شدّة ما أِلف شوقي ذلك الشعر وتمثّله، وعايش ذلك الجوّ أو تخيّله.

* * *

أما معارضات شوقي فضربان: ضربٌ صريح، عمد إليه عمدًا، فهو يطالعك بوجه مسفر، يُبْرزه اتّفاق البحر والقافية واشتراك الغَرَض والمعاني. وضربٌ خفيٌّ مختلف البحر والقافية، ومختلف الغرض أحيانًا، تحسّ به إحساسًا عامًّا فيملأ فكرك ونفسك، ولكنه لا يمكّنك من الإمساك به والإحاطة بجوانبه، لأنه احتذاء لنسج القصيدة، وتشبُّع بروحها، وتأثُّر بموسيقاها: تقرأ القصيدة اللاحقة فتذكرك بالقصيدة السابقة، وتستحضرها أمامك في جملتها ثم لا تستطيع أن تضع يدك ـ على وجه اليقين ـ على جزء بعينه من القصيدة الثانية يعارض به الشاعر جزءًا آخر من القصيدة الأولى.

وإذا كان الضرب الثاني أكثر من أن يتّسع المجال هنا لتتبّعه، فإن الضرب الأوّل هو الذي نقصده عادةً حيث نستعمل مصطلح «المعارضات»، وهو الذي نريد أن نشير إليه هنا إشارةً سريعة، فأمره أوضح من أن يحتاج إلى الإسهاب والتفصيل بسبب

ظهور حاله، فالشاعر، باتّباع البحر والقافية والموضوع العامّ، إنما يعترف بأنه إنما يتابع من يعارض ويحتذيه.

وأوضح معارضات شوقي:

أ) البُرْدة، وهي الميميّـة المشهورة في مدح رسول الـلـه ﷺ، ومطلعها:

رِيمٌ عـلى القـاع بـينَ البـانِ والعَلَـمِ   أحلَّ سَفْكَ دَمي في الأشهُرِ الحُـرُمِ

يعارض بها بُرْدَة البُوصيريّ التي مطلعها:

أمِــن تَــذَكُّرِ جـيرانٍ بــذي سَــلَمِ   مَزَجْتَ دمعًا جَرى من مُقْلةٍ بِدَمِ

ب) والقصيدة الدّاليّة التي يقول شوقي في مطلعها:

مُضْناكَ جَفاهُ مَرْقَدُهُ   وبكاهُ ورحَّمَ عُوَّدُهُ

وهــي معارضــةٌ لقصــيدة الـحُصْريّ المشــهورة التــي أكـثر الشـعراء مــن معارضــتها ومطلعها:

يا ليلُ، الصبُّ متى غَدُهُ؟   أقيــامُ الســاعةِ مَوْعِــدُهُ

ج) والسينيّـة، وهي من أندلسيات شوقي المشهورة، ومطلعها:

اختلافُ النهارِ والليلِ يُنْسي   اذْكـرا ليْ الصِّبا وأيـامَ أُنْســي

وهي معارضة لسينية البحتري في إيوان كسرى:

صُنْتُ نفسي عمّا يُدَنِّسُ نفسي   وترفَّعْتُ عن جَـدَا كـلِّ جِـبْسِ

د) وقصيدة شوقي النونيّة، وهي من أشهر أنْدَلُسيّاته:

يـا نـائحَ الطّلْـحِ أشـباهٌ عوادينـا   نَشْجَى لواديكَ أم نأسَى لوادينا؟

يعارض بها قصيدة ابن زَيْدُون في ولّادة:

أضحى التنائي بديلًا من تدانينا   وناب عـن طِيـب لُقْيانـا تجافينـا

هـ) وموشّحة شوقي:

مَــنْ لِنِضْــوٍ يَتَنَــزّى أَلمــا   بَرَّحَ الشوقُ به في الغَلَسِ

التي يعارض بها موشّحة لسان الدين بن الخطيب:

جادَكَ الغَيْثُ إذا الغيثُ هَمَى   يــا زمــانَ الوصــلِ بالأنــدَلُسِ

و) بائية شوقي «صدى الحرب» في وصف الوقائع العثمانيـة، وقـد تطـرّق فيهـا إلى مدح السلطان عبد الحميد، ومطلعها:

بسيـفِكَ يعلو الحقُّ والحقُّ أغلبُ   ويُنْصَرُ ديـنُ اللـــه أيّـانَ تَضْــرِبُ

وهي التي يعارض بها قصيدة المتنبي في مدح كافور:

أغالــبُ فيــكَ الشــوقَ والشــوقُ أغلــبُ   وأعجبُ مِنْ ذا الهجرِ والوصلُ أعجبُ

* * *

وبعض هذه المعارضات: كالقصيدة النونية والموشَّحَة، لـيس بينهـا مـن الاتفـاق إلا الشكلُ في البحر والقافية، ثم يختلف موضوع قصيدة شوقي عن موضوع القصـيدة التـي يعارضها اختلافًا كاملًا. وفي مثل هذه القصائد ينطلق شوقي من قيـود غـيره، ويحلّـق مـع فنّه، ويجاري الشاعر الذي عارضه مجاراة النِّدِّ للنِّدّ، بل يسبقه ويتفوّق عليه.

ولكن معارضاتٍ أخرى: كالبُرْدة الميميّة، والقصيدة الداليّة، والسينيّة، والبائيّة، فبعضها عارضها شوقي في جملتها وتأثر بها تأثّرًا عامًّا كالبُرْدة الميميّة، وبعضها احتذاه شوقي وقلّده «ونَصب الأصلَ المعارَضَ أمامه وأخذ ينقل منه ويستمليه جزءًا جزءًا كما يجلس المثّال إلىٰ صورةٍ عُهِدَ إليه صنعُها» كالدَّاليّة.

وقد ذهب بعض النقّاد، وهم على حقّ، إلى أن شوقي ـ في هذين النوعين معًا ـ حين يقيّد نفسه بالأصل، ويحتذيه ويقلّده، يتخلّف عن منزلة صاحبه الذي عارضه ويسقط دونه، وحين يحلّق شوقي في أجواء مشاعره، ويعبّر عن موضوعات تتصل بحياته وحياة بلده وأمته مما لم يتطرّق إليه صاحبه، فإنّ شوقي يسبق ويجلّي، ويتفوّق على من عارض(1).

* * *

ونحن نرى من كل ما تقدّم أن «شوقي» عاش في هذا التراث: نهل منه وعلَّ، ورشَف منه وجَرَعَ، حتى ارتوى منه عُودُه، واستقام عليه طبعه. تنقّل بين المختارات التي أودعها الشيخ المرصفيّ في كتابه «الوسيلة الأدبيّة» والمختارات التي انتقاها أبو تمّام فألّف منها كتابه «ديوان الحماسة»، وعكف على الدواوين الكاملة لشعراء من مختلف العصور، وهي دواوين بدأت تطبع وتظهر قبل شوقي بزمن، فلما شبَّ كان منها بين يديه قَدْر صالح. عاش في تلك المختارات مع الشعراء المطبوعين من المُقِلّين، وصاحَبَ ـ من خلال هذه الدواوين ـ عددًا من الشعراء الفحول المُكْثِرين، وأكبَّ على تواريخ الأدب العربيّ ومصادر سِيَرِ الشعراء، وخاصة كتاب «الأغاني»، فتمثّل منها

---

(1) انظر مقالات عن معارضات شوقي في مجلة أبولو، عدد كانون الأول (ديسمبر) **1932**م، ص**397-408** و**443-447** و**447-457** و**457-469**.

الجاهلية العربية والعصرَ الأمويّ في الـوَبَر والمَـدَر، وانتقـل إلى تـاريخ الأندلسيـين ومعالم حضارتهم وما تعاقب علـيهم مـن عـزّ بـاذخ وعِلْـم شـامخ، ومـن خلافـات بـين حكّـامهم أضعفت قواهم وأذهبت ملكهم، فجال بين تآليفهم واستقى من مواردهم.

فكان أن تأثر بكل ذلك تأثُّرًا واضحًا، وظهر هذا التأثُّر في مَناحٍ عدّة في شعره. ومـن أمثلة هذا التأثر تلك المعارضات، الظاهرة والخفيّة، التي تدلُّ على سعة اطّلاعه على شـعر السابقين، والتي تشبه «المِضْمار» الذي يُعَدُّ فيه الشاعر للجَرْي والسِّباق.

ومنهـا كـذلك هـذه المعـاني والصـور والأخْيلـة الشـعرية التـي انسـابت في ذاكرتـه فاختزنهـا إلى أن ظهـرت في شـعره، فتتبَّـع بعضَـها النقّـاد، وذهبـوا في وصـفها وتفسـيرها مذاهب شتى، فمنهم مَن رآها من تمام شاعرية الشاعر وتمرُّسه بالتراث، ومنهم مـن رآهـا أخذًا سافرًا وسطوًا لا يليقان بشاعر أصيل. ولم نشأ أن نخوض في هذا المظهر، واكتفينا بأن أشرنا إليه من قبلُ إشاراتٍ مقتضبة وذكرنا أن تتبّع الأمثلة على ما ذهب إليه بعض النقّـاد من مآخذ شوقي من غيره في الألفاظ والمعاني، إنما هو جُهد مُضيَّع لا ينتهـي إلى شيء، وفي أغلبه افتعال كثير، لا يدلّ من قريب ولا من بعيد على أخْذٍ ولا على تأثر، وإنما هي ألفـاظ مفردة ومعانٍ جزئية مشتركة لم تَكْـتسِ عنـد الشـاعر التـالي مـثلما اكْتَسـتْ عنـد الشـاعر السابق من أردية المعاني الكُلّيّة أو الصور المتكاملة أو الأخيلة، التي يتميّـز بهـا شـاعر مـن شاعر، وتُنْسَب إليه دون غيره، فيكون حينئذ غيره آخذًا إياها، سارقًا لها، ساطيًا عليها.

ومن أمثلة هذا التأثر أيضًا أن شوقي أكثَرَ من ذِكْر بعض الشـعراء الـذين قـرأ لهـم وأُعْجِب بهم، وقرن ذكرَهُ إياهم باقتباسات من شعرهم أو إشارات إلى هذا الشـعر، أو إلى بعض خصائصهم الفنية، فكان ذلك كلّه من الأدلّة على الصِّلة الداخلية بين شوقي وأولئـك الشعراء.

ثم كان في ديباجة شوقي، ونسج قصائده، وانسياب موسيقاه، ما يـذكّرنا ـ في كثير من شعره ـ بقصائد لشعراء آخـرين، دون أن يكـون في ذلـك معارضـة صريحـة أو خفيّـة، ودون أن يكون فيه أخْذٌ لألفاظٍ أو معانٍ بعينها، وإنما هـو مظهـر مـن مظـاهر النشـأة في رحاب هذا الشعر، ومصاحبته في مراحل العمر المتعاقبة، والتمرّس به.

وأخيراً، اندفق تمثُّـلُه لما قرأه عن البادية العربية في الجاهلية والعصر الأمويّ، وعـن حبّهـا وشـعرها العُـذْريّ، ودواويـن شـعرائها: في مسرحيتيـه الشـعريتين «مجنـون لـيلى» و«عنترة» كما ظهر ما قرأه عن الأندلس في مسـرحيته النثرية «أميرة الأندلس».

فكان شوقي بهذا كله خليقًا بأن يكون شاعر التراث العربيّ وفارس حَلبته، فهل كان كذلك فارس التّحديث، أو ربما فارس الحداثة في الشعر العربي؟

* * *

اللغة العربية وقضايا الحداثة(*)

يُدْخِلُنا عنوان هـذا البحـث ـ مـن أوسـع الأبـواب ـ في النقـد الحـديث، ومذاهبـه، واتجاهاته، ونظرياته، واصطلاحاته المختلفة. وسأحاول ما وسعني الجهد أن أتجنّـب هـذه المتاهات، وأن أتخطّى الحواجز التي تنصـبها هـذه الألفـاظ ـ بمضـامينها وأسـاليبها ـ أمـام الرؤية الصافية المباشرة للموضوع، وأن أعـود إلى الحـسّ الإبـداعي أحـاوره وأجلـو أسراره، وإلى التجربة الشخصية أَمْتَحُ من مَعِينها، وإلى ينبوع العلاقة السـليمة بـين المـرء والأشـياء بغير وساطات خارجية بينهما، وبغير قنوات دخيلة تمتدّ فتفصـلهما وتسيءُ الفصـل، وكـان المقصود بها أن تصلهما وأن تحسن الوصل.

ثم إنني سأحاول أيضًا ما وسعني الجهد أن يكون الأسلوب في تنـاول الموضـوع أسلوبًا واضحًا، ينقل الأفكار والمشاعر، فيفهمها من تصل إليه وتؤدّي مضمونًا محدّدًا، بينهما صلة متلاحمة هي الصلة الطبيعية بين الأسلوب والمضمون. وبذلك أتجافى عـن الأسلوب الذي يَسْقُط في مَهاوِي الغموض المظلم أو الظـلام الغـامض الـذي لا يفهمـه أحد، وإن قام من يُظْهِر الفهم له، والإعجاب به، ويبذل جهده لشرحه وتقديمه لغيره، والترويجِ له. وكذلك أتجافى عن الأسلوب الذي لا يؤدّي مضـمونًا محـدّد الـدلالات، أوْ لـيس بينـه وبـين مضـمونه صـلة، حتـى إن القـارئ لـيحسّ بيـنهما القطيعـة

(*) بحث قدم في مهرجان القاهرة الأول للإبداع العربي، ونشرته مجلة فصول مج **4**، عدد **3**، ج**1**، نيسان وأيار وحزيران (إبريل ومايو ويونيه) **1984**م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

والتدابر، فالألفاظ والأسلوب من وادٍ ومدلولاتها ومضمونها متردّية في وادٍ آخر، وبين الواديين جبال شاهقة تباعد ما بينهما، وتقطّع وشائجَهما.

وإذا كان مصطلح «الحداثة» قد اتضحت بعض جوانبه في العلوم و«التكنولوجيا» وفي استعماله مقرونًا بالفكر والاجتماع والاقتصاد والسياسة، فلا يزال يكتنفه كثير من الغموض حين يُسْتعمَل مع اللغة والأدب. ولا يزال بعض الذين يتظاهرون بأنهم من أهل المعرفة به وبتطبيقاته، يستعملون في شرحه وتفسيرِ غامضِه ألفاظًا مُلْتبِسةً مراوغة، تدلّ على الشيء كما تدلّ أحيانًا على نقيضه، ثم لا يلبث الفهم ـ بعد طول عناء ـ أن يضيع من القارئ، وكثيرًا ما يلجأون إلى توضيحه بحشر كلمات أخرى من المترادفات مثل: التحديث، والتجديد أو التجدّد، والتطوّر. ونحن ـ في هذه المقالة ـ نبني كلامنا هنا على هذه المعاني من «التجدّد» و«التطوّر» والقدرة على مواكبة العصر، كل عصر، والوفاء بمطالبه؛ دون أن نقف طويلًا عند المعنى المختلَفِ فيه لمصطلح «الحداثة» اللغوية أو الأدبية. ولعل المقالة التالية توضِّح جانبًا من هذا المعنى.

وأول ما يقتضينا هذا النهج أن نحدّد ألفاظ جانِبَي العنوان تحديدًا يتّفق مع ما نتوخّاه من الوضوح والإفهام، ثم نجمع بينهما جمعًا يكشف الصِّلة التي ربطتهما في هذا العنوان. فاللغة العربية، وهي أحد جانِبَي العنوان، هي هذه اللغة العربية الأدبية الواحدة منذ أن عرفناها في الشعر الجاهلي إلى يوم الناس هذا عند من يُعْرِب بها ولا يُعْجِم، ويعبّر بها ولا يُجَمْجِم، من أصحاب البيان المبين، غير المُغْرِب ولا الهجين. ووَصْفُها بـ«الواحدة» لا ينفي نموَّها وتطوُّرَها وتجدُّدَها في ألفاظها وأساليبها، ولا ينفي استحداثَ ألفاظ لم تكن من قبل في اللغة، ولا ينفي استعمال ألفاظٍ لغير ما كانت تُستعمَل له، أو استقبال ألفاظ من لغات أخرى لتدلّ على معانٍ ليس في اللغة ألفاظ منها تدلّ عليها، أو كانت فيها تلك الألفاظ وقَبِلَتْ ـ لسببٍ ما ـ أن تضيف إليها لفظًا

من غيرها للمعنى نفسه أو لمعنى قريب منه، ولا ينفي موت ألفاظ كانت تدلّ على معانٍ فابتعدت الحياة عن هذه المعاني وعن ألفاظها فأصبحت تلك الألفاظ من الغريب المهجور أو المُمات. أمّا الأساليب فما أكثر تعدّدها واختلافها في العصور المتعاقبة في البيئة الواحدة، أو في العصر الواحد في البيئات المختلفة، بل إنّ هذه الأساليب لتَتَعدّد وتختلف في العصر الواحد والبيئة الواحدة بين الأشخاص المختلفين. وهذا كلّه مما كتب فيه الكاتبون فاستوفَوْه، وأغْنَوْنا عن إعادة القول فيه، وما أحسب أحدًا يُحاجُّنا فيه حتى يُحْوِجَنا إلى أن نمضي في التفصيل بضرب الأمثلة وبيان العِلَل.

وكان مما استوفاه أولئك الكاتبون أن كل ذلك التنوّع أو التعدّد أو الاختلاف في الأساليب إنما كان يجري على نمط أصيل من اللغة ذاتها، ويدور في فلكٍ منها نفسِها، ويتحرك في داخل إطارٍ يمسكه أنْ يُفْلِتَ أو ينحرف. وهو دليل على أنها حقًّا اللغةُ «الواحدة». وهو حين يدلّ على وحدتها إنما يدلّ أيضًا على أصالتها، وتماسك شخصيتها، وعلى قدرتها على البقاء وعلى الحياة المستمرّة، وذلك من خلال قدرتها على النموّ السليم النابع من ذاتها، المحكومِ بأصولها وقواعدها. والشأن في الألفاظ المستجدّة التي يستحدثها العصر للوفاء بحاجاته هو الشأن نفسه في الأساليب، فإنّ لاستحداثها أصولًا وقواعد من القياس، والذوق اللغوي والإلْف في السمع، وما يتّصل بكل ذلك من مثل القدرة على الشيوع والإفهام، مع الحاجة الحقيقية إلى هذا الاستحداث. وهذه ضروب من العلم لا بدّ أن يعلمها الكاتب مهما تكن «الأجناس» الأدبية التي يكتبها، ولا يجوز لجاهل بها أن يقتحم حُرُماتِها، ويزعم لنفسه الحقّ في التصرّف بما لا يعرف من أصول التعامل معها، فذلك غير جائز في أي شأن من شؤون الحياة، وهو أجدر ألا يجوز في شأنٍ مِنْ أسمى هذه الشؤون وهو «الفنّ» الأدبي. وليس يستقيم في الفهم أن يدّعي مدّعٍ أنّ طول الخبرة وتعاقب الممارسة في الكتابة يغنيان عن العلم والمعرفة،

كالشأن في بعض الأمور الدنيا في الحياة. فطول الخبرة وتعاقب الممارسة في الفن، مع الجهل بأدواته وآلاته والعجز عن معرفة أسرار تلك الأدوات والآلات وطرق استعمالها، وعن الإحاطة بآفاق تراثها، إنما هما تراكمٌ لطبقاتٍ من الجهل، بعضها فوق بعض. والخبرة والممارسة هنا ليستا إلّا امتدادًا زمنيًّا لموقفٍ واحد غيرِ متطور، يخلو من ثراء المعرفة الصحيحة ومن تفتح النفس والفكر على الجديد المبتكر. وطول الخبرة في ارتكاب الأخطاء لا يقود إلى الصواب، وتكرار الممارسة للركاكة والفهاهة والضعف لا ينتهي بالمُمارِس إلى النَّصاعة والفصاحة والقوة، وتراكم التجربة في الانفصال بين التعبير والتفكير لا يؤدّي إلى الاتصال بينهما.

ولئن كان غياب المعرفة الدراسية المنظّمة لا ينتقص من أثر السليقة والموهبة السليمة في البيئات التي يتوارث فيها الشعراء ـ مثلًا ـ المقاييس الفنية، أو يتلقَّونها اكتسابًا ممّن حولهم وممّا يحيط بهم، فإن الأمر مختلف في البيئات التي ابتعدت عن هَدْي الفطرة، وعن الأصول السليمة، وأصبح على «الفنّان» أو «المبدع» أن «يعمل» ويشقى ليصقُلَ موهبته ويقيمها على أسس صحيحة، وليتعلّم استعمال أدواته وآلاته وموادِّ عمله التي يعايشها ويعالجها، ودرجات ألوانه، وطبقات أنغامه، وليصبح جديرًا باحتلال مكانته في الفن في عالم مائج سريع التطور، بل هو سريع التغيّر، ولكنه مع ذلك ـ أو ربما من أجل ذلك ـ وثيق الصلة بتراثه، دائم الاسترفاد به، عميق الفهم لآفاقه الموحية، مهما يَظْهرُ بعيدًا عنه، أو منقطعًا منه. وهو في الوقت نفسه عضوٌ حيّ متفاعل مع حركة الفنّ والثقافة من حوله في العالم، يشرب منها نَهَلًا وعَلَلًا ولا يكاد يرتوي. وما من ثقافة انكفأت على نفسها وأخذت تجترّ مخزونها، مهما يكن هذا المخزون غزيرًا، إلّا نضب مَعِينُها بعد حين، وأصبحت عاجزةً عن العطاء حين صارت عاجزة عن الأخذ، ولا بدّ لكل نهر ـ مهما يعظم مجراه ومهما يغزر ماؤه ـ من

روافد تصبّ فيه، ومن منابع يستمرّ فيضها ولا ينقطع تدفّقها، ومن مجرى يمسك أطرافه ويسدّد اتجاهه. فإذا غاضت عن هذا النهر العظيم منابعه، وجفّت روافده، وتعدّدت مجاريه فتوزّعت مياهه وانسابت هَدَرًا في كل اتّجاه، كان لا بدّ له من أن يتحوّل إلى جدول صغير ضئيل ينضب مع الزمن. والمنابع هي التراث بما فيه من تقاليد أدبية، ونماذج فنية، ومُثُل إنسانية، تجتمع كلها لِتُبْرِز المعالم الأساسية لشخصية الأمّة وهويتها الثقافية. والروافد هي هذه الثقافات العالمية بما فيها من روائع إنسانية ومن آيات فنّية باقية على الزمن، متجدّدة مع تعاقب الأجيال والعصور، تنمّي العقل، وتصقل الذوق، وتفتح أمام الفكر والوجدان آفاقًا رحبة ممتدّة، يرتادها الفنّان فيَقْبَس منها رُؤىً جديدة، ويتزوّد منها ـ في الشكل والمضمون ـ بما لم يكن ليدرك طرفًا منه لو لم يجد الجرأة في نفسه على اقتحام هذه العوالم الغريبة المجهولة من قبل. ثم يتمثّل كل ذلك في نفسه حتى يصبح جزءًا منها، فيندمج في أعماقه مع موروثه... مع تراث أمته، فتلتقي المنابع والروافد معًا في اتّساق وتآلف، في نفس واحدة، وثقافة واحدة. والمجرى الواحد الذي يمسك مياه هذا النهر العظيم أن تتوزع وتتبدد، إنما هو الأصول الثابتة لمنطقها اللغوي ولذوقها الأدبي اللذين يرسمان الإطار العامّ لحركة التطور والتجديد: يسمح بها في داخله، ويمنحها الحياة من روحه ونفسه، ويعينها على الاستمرار، ولكنه يحرص على ألّا تتسرّب من خلاله إلى خارجه فتضلّ وتتخبّط، ثم تغتالها الغربة وتمزّقها الحيرة.

والثقافة الحيّة النامية هي الثقافة القادرة على الجمع المتوازن بين الثوابت والمتغيّرات: الأصول ثوابت والفروع متغيرات، وكذلك اللغة والأدب والفن، بل كذلك الحياة السليمة عامّةً. ومن هذا الجمع المتوازن تنشأ الخصوصية والتمايز، وهما أصل الفنّ عامّةً والأدب خاصّةً، وبغير الخصوصية والتمايز تضيع شخصية الأديب

الفرد وتنمحي شخصية الأمّة. والتماثل تكرار وتطابق وتقليد، وهـو إمّـا عـيشٌ في المـاضي وتحجُّرٌ فيه، وإمّا تَعبُّدٌ في محراب الغير وانسلاخ من ذات الفرد ومن حقيقة الأمة.

واللغة هي مستودع ثقافة الأمة، وأداتها للتفكير، ووسيلتها للتعبير. وهي خصيصـة من خصائص صاحبها، المستَعْمِلِ لها، وميزان يـوزن بـه فكـره وعلمـه، ومـرآة تظهـر فيهـا صفاته العقلية وعلاقاته النفسية بتراث أمته الأدبي والعلمي. واختيار ألفاظ اللغـة: بتـوالي حروفها، وتناغم أصواتها، وظلال معانيها، واتّساق نظمها معًا، وبنزولها في مواقعها المقدّرة لها بحيث لا تنزل غيرُها منزلَها ولا تحِلّ محلّها دون أن يتغيّر شيء مما ذكرنا: مـن المعنـى أو بعض ظلاله، ومن الحروف أو بعض ألحانها، ومن نظم الكلام أو بعض تساوقه، فيتغـيّر بتغيّره وَقْعُ اللفظ والأسلوب: في الأذن فينبو عنه السمع، وفي الفكـر فيضـطرب المعنـى أو ينحرف، وفي النفس فتضيق به ولا تطمئن إليه، وفي الذوق حين لا يحسّ له مـذاقًا ونَكْهـة، كل ذلك هو الأسلوب، وقديمًا تنبّه النقّاد على أنّ «الأسلوب هـو الشـخص» لعمـق دلالتـه على صفاته. وكل ما ليس كذلك ليس بأسلوب، ولا بأدب، ولا يمتّ إلى الفن بصلة.

واستطاعت هذه اللغة العربيـة، بألفاظهـا وتراكيبهـا وأسـاليبها، أن تتطـور مـع العصور، وأن تستجيب لقضايا الحداثة في كل عصر. فقد استطاعت أن ترقى إلى أسمى مراتب الفنّ في العصر الجاهلي وجالت معـه في آفاقـه الرحبـة، وأرسـت أصـول البيـان والتعبير للعصور التالية. وحين جاء الإسلام ونزل الـوحي «بلسـان عـربي مبـين»، كانـت هذه اللغة مهيّأة لتسع ما أراده اللـــه عـزّ وجـلّ في كتابـه الكـريم مـن سـبل الهـدى ووجوه التشريع، وطوّعها الإسلام بالقرآن وبالحديث الشريف لتكون أداة البيان الفنّـي عـن ميـادين متعـدّدة مـن القـول، بعضـها متطـوّر عـمّا قبلـه وبعضـها مسـتحدث.

وحين أخذ المسلمون يبنون قاعدة فكرهم العلمي ويؤصّلون منهجهم من داخل دينهم وثقافتهم، أسعفتهم هذه اللغة، واستوعبت العلوم التي أصبحت تعرف بالعلوم العربية والإسلامية من: تفسير وسيرة ومغازٍ وتاريخ ونحو وصرف وبيان وبديع وعروض وغيرها كثير. وحين صار المسلمون مستعدين لتلقي الحضارات الأخرى وثقافاتها بعد أن بنوا قاعدة علمهم الذاتي، استطاعت اللغة العربية أن تنطلق معهم بطبيعتها الاشتقاقية لتعبر عمّا نقلوه من علوم عقلية نظرية ومن علوم تطبيقية تجريبية، إلى أن صار العلمُ عِلْمَهم فانطلقت هذه اللغة العربية مع العلوم العربية والإسلامية لتنقلها إلى غيرهم، ولتكون لغة العلم والحضارة قرونًا، ثم لتترك مِيسمَها فيما خلّفتْ في اللغات الأخرى، ومنها اللغات الحية المعاصرة، من ألفاظ بعضُها واضحٌ صريح وبعضها لا يزال تحت ستارٍ من التحريف اللفظي أبعده عن أصله العربي فأخفاه. ثم تطوّحت هذه اللغة وتذبذبت، مع تطوّح أقدار أهلها وتذبذب نفوسهم، بين علوّ وانخفاض، وبين عجز واقتدار، إلى أن أهلّ العصر الحديث، فصارت اللغة العربية ـ منذ مطلع القرن التاسع عشر الميلادي ـ لغة التعليم الجديد في جميع مراحله ولغة العلم المعاصر بكل أنواعه، واستقرّ الناس على ذلك حينًا في بعض بلادنا العربية، وخاصة مصر ثم سورية، وتراجعت هذه اللغة في المدارس والمعاهد والجامعات في بلاد عربية أخرى، ثم عادت وتعرّضت لنَكَسات متعددة في التعليم العالي والبحث العلمي في مصر نفسها ـ وهي مبعث الإشعاع وموضع المحاكاة والقُدْوة ـ حتى وَقَر في نفوس كثير من الناس أنّ هذه اللغة بطبيعتها عاجزة عن مجاراة العصر والاستجابة لتطوّره في علومه الحديثة. وكان للترجمة وللصحافة في أوائل عهدهما في العصر الحديث فضل كبير على تطوّر هذه اللغة بما طوّعتا منها للمعاني الجديدة، وبما استحدثتا فيها من أساليب لا تخرج عن طبيعتها وحقيقة جوهرها، بما أدخلتا من ألفاظٍ وتراكيب،

وبما أحْيَتا منْ كلمات لتكون مقابِلة ـ بأنواع المجاز المختلفة ـ للمصطلحات والكلمات الأجنبية. وما ذلك إلّا لأن المترجمين والصحافيين كانوا حينئذ من الأدباء أو علماء اللغة.

وبذلك كانت هذه اللغة العربية، في كل عصر، ملبّية لدواعي الحداثة وقضاياها فيه. إذ كان كل عصر «حديثًا» حين يقاس بما قبله، و«قديمًا» حين يقاس بما بعده. ولكل عصر حديث ـ في كل زمن ـ «قضايا» تفرضها طبيعة هذه «الحداثة»، ولا بدّ من أن تجاريها اللغة، وتفي بها، وتستجيب لها، إذا أراد أهلها أن تظلّ حيّة في النفوس وفي الاستعمال.

ونحن مدركون الفرق بين المعنى العام لِـ«الحديث» بمفهوم «الجديد» المتغير في كل عصر، والمعنى الخاص لِـ«الحداثة» بمفهومها منهجًا فكريًا اجتماعيًا له عناصره الثابتة التي لا تتغير بتغير العصور. ونحن في هذا البحث نستعمل «الحداثة» بمعنى «الحديث» أي بالمعنى الأول المتغير.

فما هي «قضايا الحداثة» ـ في عصرنا ـ تلك القضايا التي نريد أن نستبين الصلة بينها وبين اللغة العربية كما يقتضي منا عنوان هذا المقال؟ أحسب أنني أصيب الحقيقة، أو أُقاربها، حين أرى أنها تندرج في ثلاثة مسارب أساسية: قضايا العصر السياسية والاجتماعية والاقتصادية من تحرّر وحرّية وعدالة وما يتّصل بها ويتفرّع عنها ويكمّلها، وقضايا العصر التعليمية والعلمية والتقنية (التكنولوجية) وما يترتّب عليها من مشكلات تفرض نفسها على اللغة وتهزّها هزًّا رفيقًا حينًا وعنيفًا في أكثر الأحايين، ثم قضايا العصر الأدبية والفنية وما تستحدثه من أجناس ومدارس واتجاهات.

أما المسرب الأول، فما أحسب أحدًا يماري في أن المفكّرين والمصلحين والأدباء العرب في مختلف جوانب الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي قد أدّوا رسالتهم على أوفى وجه أتاحته لهم ظروف الحكم في بلادهم، وإذا كان في أحد الجوانب تقصير فإنه راجع إلى غير اللغة العربية التي أسعفتهم جميعًا إسعافًا سمحًا سخيًّا بالمصطلحات والتراكيب ومختلف أساليب التعبير عن أدقّ المعاني وأعمق الأفكار وأحدث الاتجاهات، سواء أكان ذلك في المقالات والكتب المتخصصة، أم في الأدب السياسيّ والاجتماعيّ بأجناسه المتعدّدة، وخاصةً المسرحية النثرية والشعرية والرواية والقصة، ما كان من كل ذلك صريحًا واضحًا، وما كان رمزًا اقتضاه الفنّ أو اقتضته ظروف الحُكْم. وقد اتَّخَذ بعضُ هذا النتاج الأدبي المتعدّد من التراث العربيّ والإسلاميّ مصدرًا للإلهامِ وموئلًا للرمز، واتَّخَذ بعضُه من روائع التراث العالمي، وخاصة اليونانيّ والمصريّ القديم والبابليّ والفينيقيّ، مرتعًا لخياله ومَعِينًا يستقي منه. وكانت اللغة العربية في أكثر المقالات والكتب المتخصصة، وفي المسرحيات النثرية والشعرية والروايات والقصص، تنهمر من أقلام الكتّاب انهمارًا لا يَعُوقه عجزٌ فيها ولا يَحُدّه تخلّفٌ منها عن ركب الحياة والحداثة وما يستجدّ فيهما من أفكار ومعانٍ واتجاهات ومذاهب. ولو شئنا لسمّينا عشرات الكُتّاب من مختلف بلادنا العربية ومئات من نتاجهم، ولكن الأمر أوضح من أن نحتاج معه إلى ضرب الأمثلة. وقد وصل بعض هؤلاء الكتّاب من النوعين: كتّاب المقالات والكتب المتخصصة، والأدباء في المسرحيات النثرية والشعرية والروايات والقصص، إلى أسلوب رفيع متميّز يدلّ عليهم فيُعْرَف بهم ويُعْرَفون به، وإلى طريقة في التناول والعرض والمحاكمة العقلية والحوار، خاصة بهم لا يكاد القارئ يخطئهم من خلالها، وإلى تزاوج بين اللغة والفكرة وذخيرة لفظية وأسلوبية يكاد ينفرد بهما كاتب بعينه فلا يختلط بغيره. فاستبحرت اللغة في هذه الميادين واستفاضت، وامتلأت حياةً ونشاطًا وقدرةً على التغلغل في أعماق أدقّ الأشياء وأخفاها.

ولم تقف الكتابة باللغة العربية في هذه الميادين حائلًا دون متابعة هؤلاء المفكّرين والمصلحين والأدباء للفكر العالمي والاطّلاع على أحدث ما يجدّ فيه: إما بإحدى اللغات الأجنبية ـ إذ سرعان ما يترجم مثل هذا الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي بين اللغات الأجنبية ـ وإمّا بما يترجم منه إلى اللغة العربية. وكذلك لم تَقِفْ كتابة هذا الفكر باللغة العربية حائلًا دون سرعة اطّلاع من له عناية بالاطّلاع عليه من غير العرب، وخاصة في معاهدَ ومراكزَ وأوساطٍ بعينها مهمتها الأساسية مثل هذه المتابعة. ولذلك لم يقل أحد إن علينا أن نكتب فكرنا السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالإنجليزية أو الفرنسية، من أجل أن نكون قادرين على متابعة الفكر الأوربي والأميركي في هذه الميادين حتى لا ننعزل عنه، أو من أجل أن يصل فكرنا إلى تلك الأمم أو إلى من له عناية به من أفرادها ومجموعاتها. لأن كلا الأمرين واقع حقًّا مع كتابتنا باللغة العربية. وهكذا تأصل فينا الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتعبير عنه بلغتنا. وإن كانت العوائق ـ من غير اللغة ـ قد وقفت أمام انطلاقه وازدهاره وشيوعه على الوجه الذي نراه عند أمم أخرى ليس أمام فكرها مثل هذه العوائق.

وأما المسرب الثاني فمتشعِّبٌ متعدّد الميادين. وحسبنا أن نشير إلى ثلاثة من هذه الميادين إشارات عامّة، كشأننا في المسرب الأول.

وأول ما نقف عنده هو التعليم. والحديث عن همومه حديث يكاد يشترك فيه الناس جميعًا. والمقابلة بين كل ما كان عليه وما أضحى فيه مقابلة لا تنتهي في أكثر الأحوال إلّا إلى التعبير عن الشعور بالحسرة والمرارة. والأمر في التعليم كالأمر في غيره حين يكون في ذاته نعمة، ثم يحيله سوء التطبيق وفساد التدبير إلى نقمة. وحديثنا مقصور على «اللغة العربية وقضية التعليم» لا نتجاوزها إلى غيرها من قضاياه الكثيرة.

وكان التعليم في بلادنا بلغتنا مُذْ عرفتْ بلادنا التعليم. وحين أخذ المسلمون ينظرون في علوم اليونان والفرس والهند، ترجموها إلى العربية، نقلوها إليهم ولم ينتقلوا هم إليها، فتوطّدت أركانها فيهم، ورسخت وتأصّلت. ونعيد هنا ما ذكرناه في صفحات قليلة سابقة من أن المسلمين كانوا ـ قبل الترجمة ـ قد أقاموا قاعدةً للتفكير العلميّ من ذاتهم، من داخل دينهم ومن لغتهم، فاستبحرت لديهم علوم التفسير والحديث والسِّيَر والمغازي والأخبار والأنساب والجَرْح والتعديل والفقه، وعلوم الرواية والشعر واللغة. وكان كل ذلك من فكرهم وبلغتهم، فنشأ لهم منهجهم في التفكير والبحث العلميّ، فأهّلتهم علومُهم ولغتُهم ومنهجُهم للتصدّي لعلوم غيرهم وترجمتها، حتى إذا صارت جزءًا من فكرهم صحّحوا ما كان فيها من خطأ، واستدركوا ما كان فيها من نقص، ثم أخذوا يصوغون على غرارها شيئًا آخر، ثم صاروا يبدعون ويضيفون: في مفردات العلوم، بل في المنهج العلمي نفسه بالتحرّر من المنهج اليوناني القائم على وضع الكليّات ثم الاستنباط منها، إلى الاستقراء والتجربة. وهذا هو الذي أخذته أوربا ثم وصفه ووضّحه روجر بيكون في العهد الأول منذ القرن الثاني عشر الميلادي ـ وقد ثبت حديثًا أنه كان على اطّلاع واضح على علوم المسلمين وكتبهم ـ فنُسِب إليه هذا المنهج، دون أصحابه الحقيقيين وهم العلماء المسلمون، ثم أصبح العَلَمَ المشهورَ فيه عندهم فرانسيس بيكون بعد ذلك بنحو أربعة قرون.

كان كل ذلك باللغة العربية، أجيالًا متعاقبة وصورًا متلاحقة، حتى فيما سمّوه ظُلْمًا بعصور الانحطاط أو التخلّف ـ وهي عندهم، لا عندنا، كذلك ـ وحين بدأت الصحوة الحديثة في مصر منذ مطالع القرن التاسع عشر الميلادي في عهد محمد عليّ، ثم في لبنان في مطالع النصف الثاني من ذلك القرن، كانت اللغة العربية هي لغةَ تدريس العلوم الحديثة في جميع مراحلها، وبدأ تأليف الكتب العلمية في هذه الموضوعات

والترجمة من اللغتين الفرنسية والإنجليزية، قام بهما رفاعة رافع الطهطاوي ومعه وبعده جماعة نهضت بالعِبْء في مصر، وقام بهما الدكتور كرنيليوس فان ديك ومعه جماعة في بيروت في الكلية الأميركية. وصدرت عشرات الكتب، بل مئاتها، في مختلف المعارف العلمية الحديثة للطلبة وللمتخصّصين. ولم يقل أحد حينئذ بعجز اللغة العربية عن أن تكون لغة التدريس في جميع مواده وفي جميع مراحله. ثم احتلّ الإنجليز مصر وأخذوا يجعلون لغتهم لغة التدريس حتى في المدارس الثانوية، وفي عام الاحتلال الإنجليزي لمصر تغيرت لغة التدريس في كلية بيروت الأميركية (الجامعة الأميركية فيما بعد) إلى اللغة الإنجليزية.

وشاعت الأحاديث عن ضعف اللغة العربية، وعجزها عن مسايرة ركب الحضارة والاستجابة لمتطلبات العصر، وكذلك شاعت الأحاديث عن اللغة العامية وقدرتها على الوفاء بما لا تقدر عليه اللغة الفصيحة، وعن الحرف العربي وتغييره واستعمال الحرف اللاتيني. وأُلقِيَتْ في ذلك المحاضرات، ونُشِرت المقالات، وأُلّفت الكتب. فانتشرت البلبلة، واستقرَّت هذه الدعاوى في نفوس كثيرين. فانهزمت تلك النفوس وخارت العزائم، وصار التدريس في جميع المراحل باللهجات العامية، واستقرّ تدريس العلوم البحت والتطبيقية في الجامعات بإحدى اللغتين الإنجليزية أو الفرنسية، على أنهما اللغتان القادرتان على ذلك. وكلّما تضاءل استعمال العربية في التدريس ـ وخاصة في الموادّ العلمية ـ زادت عزلتها، لأنّ حياة اللغة في استعمالها. وكان تدريس الحقوق في مصرَ بالفرنسية، وقاوم تدريسَه بالعربية فريق ممن لا يثقون بقدرة هذه اللغة على التطور والتعبير الدقيق، وإن الناس الآن ـ بعد أن استقرّ تدريس الحقوق بالجامعات العربية المشرقية باللغة العربية ـ ليعجبون من تلك الدعاوى التي أثبتت التجربة بطلانها.

وانتشر التعليم وتعاظم أمره، وتكاثر عدد التلاميذ والمدارس، ولم يكن من المستطاع إعداد مدرِّسي اللغة العربية ـ والحديث هنا عنها وحدها ـ الإعداد الذي كان ممكنًا والتعليم محدود. فتولى التدريسَ من لم يكن قادرًا عليه، بل لم يكن عارفًا بلغته فكيف يعرّف غيره بها؟ وتلمذ لهؤلاء من صاروا بعدهم معلمين للعربية فكانوا أقلّ منهم اقتدارًا ومعرفة، وتسلسلت الحلقات: كل حلقة أضعف من التي سبقتها. ومن هؤلاء من أصبحوا مفتشين وموجّهين للغة العربية في وزارات التربية، فقرّروا جميعًا من المناهج ووضعوا من الكتب ما كان يزداد مع الأيام سوءًا وضعفًا وخُلُوًّا من كل ما تُنشَّأ عليه أجيال الأمة من تراثها وآداب لغتها وعلومها، وكان أكثر ذلك بحجّة التيسير على الأطفال والتلاميذ، ومراعاة أساليب التوجيه النفسي وطرق التعليم، فتضافر ضعف المعلمين والمناهج والكتب مع انتشار تدريس المعلمين اللغة العربيةَ نفسها بالعامية ـ فضلًا عن سائر العلوم ـ وما استقرّ في النفوس من استهانة بهذه اللغة وبقدراتها العلمية، تضافر كل ذلك على الوصول بهذه اللغة إلى ما وصلت إليه، حتى في أقسام التخصص بها في الجامعات. ولولا أنّ الأمر يعرفه كلّ من اتّصل به من قريب أو من بعيد، لأَفضْنا في بيانه. وكان لا بدَّ أن يكون للأمة صحف، وأن يكون لها إذاعة وتلفاز، وأن يكون لها كتّاب وأدباء وشعراء، وليس في الساحة غير هؤلاء الذين تعلموا العربية ـ وربما كان التعبير الصحيح: الذين لم يتعلموا العربية ـ في المدارس والجامعات على النحو الذي أسلفناه، فأخذوا يزحفون زحفًا وئيدًا في بداية الأمر كلما خلا مكانٌ كان يشغله مَنْ حَذِق العربية وفكرها حقًّا، ثم صار الزحف الوئيد هجومًا سريعًا خاطفًا حتى أصبحوا هم مفكّري الأمة وأدباءها. وليس العيب عيب الصحافة ولا الإذاعة ولا التلفاز ولا التعليم، فقد تولّاها في بداياتها من كانوا أئمة في البيان والفكر وسعة الثقافة والمعرفة العلمية، وكانت بعض تلك الصحف والمجلات مدارس

تعلّمت منها الأجيال. وظهرت في الإذاعتين المرئية والمسموعة أعمال أدبية فكرية ـ متلفزة أو مذاعة ـ تدعو إلى الإعجاب وإلى الاستكثار من أمثالها. وللصحافة والإذاعة والتلفاز أساليبها في الكتابة، وهي تقتضي ـ في كثير من الأحيان ـ الإيجاز وسرعة النبض والحركة، كما تفرض على بعض كتّابها المحترفين من أصحاب الأعمدة اليومية والصفحات الأسبوعية غزارة النتاج. ونحن لا نجادل هنا في شيء من ذلك، ولكنه شيء يختلف عن الأخطاء اللغوية والأسلوبية والإملائية، وعن الركاكة وضعف التحصيل الثقافي العام، والانقطاع عن التراث، والانفصال بين العبارات والمضامين بحيث تكاد تتصافع وتتهاوى في مَساقطَ متباعدة لا يَلُمّ شَتاتَها جامع، فتَغْمُض معانيها على من يحاول فهمها. يضاف إلى ذلك فسادُ نطق الحروف وإخراجُها من غير مخارجها الصحيحة، فيما يُفْرَض علينا وعلى أولادنا سماعه من المذيعين في عُقْر بيوتنا، فيشيع بين الناشئة ويصبح مدرسة ثانية لا تكاد تقلّ سوءًا وإفسادًا عن المدرسة الأولى.

ونجا من هؤلاء نفر لا يزال ـ على قلّته ـ هو معقد آمالنا، في عمق ثقافته، وسعة تحصيله، وصفاء ديباجته وتوقّيه الخطأ ما استطاع. وثورة هذا النفر ـ المقتدر المُجِيد ـ على جيله أنجعُ من ثورتنا عليه، لأنّ الجيل بهم يقتدون، وعلى خطاهم يسيرون، ولا يستطيعون رميهم بتهم التخلف والاقتصار على العناية بالألفاظ وإغفال نبض الحياة الجديدة. وأشهد أن من بين هذا الزَّبَد الراغي والغُثَاء الطامي جواهرَ كريمة، تمثّل تطوّر العصر أكرم تمثيل، وتحافظ على الأصيل من التقاليد اللغوية والأدبية والفكرية بأنقى أسلوب وأجدره بالبقاء.

وهكذا استطاعت اللغة العربية أن تفي بحاجات الصحافة والإذاعة والتلفاز، وأن تستجيب لتطورها، وتساير أساليبها وتتمشّى مع متطلباتها الفنيّة. وهي لا تزال قادرة على ذلك في كل مرحلة جديدة وتطوّرٍ حديث، بدليل ما نراه من قدرة بعض

الذين يتولون مقاليـد الكتابـة فيهـا ولهـا، عـلى قلّـة هـؤلاء المقتـدرين الــمجيدين وكـثرة الضعفاء المسيئين الذين أصبحوا دليلًا يُحتَجُّ به على كل نقيصةٍ تُرْمَـى بهـا اللغـة العربيـة، وهي في الحقيقة منها بَرَاء.

وكنا نريد الاقتصار على الحديث عن سرعة انتشار التعليم وآثاره في إضعاف تعلـيم العربية لأنه لم يواكبه إعدادٌ كافٍ لمعلمين مقتدرين يسايرون هذا الانتشار في سرعته. وكنا نريد الفصل بين هذا الأمر وبين وسائل الإعلام من صحافة وتلفاز وإذاعة. ولكـنّ الحـديث عن الأمرين تـداخل معنـا لأنهـما بطبيعـتهما يُـفْضي أحـدهما إلى الآخـر، فاسـتغنينا بهـذا الإيجاز الجامع لهما عن التفصيل المفرِّق بينهما.

والحـديث عـن لغـة الــتدريس للمـواد العلميـة في الجامعـات لا بـدّ أن يقودنـا بالضرورة إلى الحديث عن «المصطلحات العلمية»، وقد كثر الخلطُ بين الأمرين وشاع حتى بين الخاصّة، فأصبحت قضية المصطلحات حجّة على العربيـة ومطعنًـا في قـدرتها عـلى أن تكون لغةَ تدريسِ العلوم ولغةَ البحـثِ العلمـيّ. ولا بـدّ مـن الفصـل بـين الأمـرين فصـلًا قاطعًا. إذ إنّ قضيّة المصطلحات ليس قضيّةً لغويةً بقدر ما هـي قضـيّةٌ علميّـةٌ حضـاريّة. فالأمّة التي تخترع وتصنع من حقّها أن تضع الاسم الذي تختـاره لمخترعاتهـا ومصـنوعاتها. وتستورد الأمم الأخرى الأشياء بأسمائها. ولا ضَيْر على الأمة المستورِدة في ذلك. وإنْ كـان لا بدّ من ضَيْرٍ فهو في أن تَقْبَل الأمة أن تكون مستورِدة للمصنوعات والمخترعـات، وتسـتكين لذلك، ثم ترفض أسماءها ليس غـير، فتريـد هنـا أن تكـون مخترِعـة صـانعة للألفـاظ دون حقائق الأشياء.

وقد أخذ المسلمون المصطلحات العلمية وألفاظ الحضـارة في بـدايات عصـور الترجمة من اليونانية والفارسية والهندية كما كانت في تلك اللغات مع تعديل يسير

يجعلها أكثر اتّساقًا مع طبيعة النطق العربي. ولم يجد المسلمون غَضاضةً على أنفسهم من جَرّاء ذلك في دينهم أو دنياهم. ثم صاروا هم صانعين لتلك العلوم، مخترعين لها، ومستحدِثين لمظاهرَ جديدة من الحضارة. فكان من الطبيعي أن يطلقوا على كل ذلك ألفاظًا عربية، كما كان من الطبيعي أن يأخذ غيرهم عنهم هذه العلوم والمبتكرات مع أسمائها العربية، ولا تزال هذه الألفاظ العربية منتشرةً في اللغات الأجنبية، سافرةً ومستترة. وكذلك لا تزال المصطلحات العلمية اليونانية والهندية والفارسية مبثوثة في كتب تراثنا العلميّ، شاهدة على صحّة هذه الظاهرة، وصدق ما ذهبنا إليه. فلا يجوز إذن أن نخدع أنفسنا ونعترِك في غير مُعتَرَك.

وكل هذا شيء يختلف عن استعمال اللغة العربية في قاعات الدراسة للشرح والتوضيح وتوصيل الأفكار والمناقشات. ومع ذلك فقد يسّرت المجامع والأساتذة والمترجمون أعدادًا من هذه المصطلحات باللغة العربية، ووضعت لها معاجم، خاصة بكل علم وحده، وعامة تجمع ما صدر منها في العلوم كلّها حتى حقبة محدّدة. ويظلّ ما لم توضع له مقابِلات عربية أكثر مما وضعت له تلك المقابلات، وتزداد هذه الكثرة مع الأيام بسبب وضع مصطلحات أجنبية جديدة في كل يوم. وأكثر تلك المقابِلات العربية حبيسةُ المعاجم وتكاد تموت لأنها لا تُستعمَل، ولو كانت لغة التدريس هي العربية ـ على الوجه الذي وضَّحناه ـ لشاعت هذه المصطلحات العربية ـ أو لشاع بعضها ـ عند الشرح والمناقشات وفي الكتب والبحوث والمقالات، ولحفز ذلك على بذل مزيد من الجهد في وضع المقابِلات العربية، ولنا في التجربة الجامعية السورية، وفي تجربة التدريس بالعربية في السنوات الأولى بكليات العلوم في مصرَ حقبةً قصيرة، مادةٌ خصبةٌ للتأمّل والاستفادة، ومراجعة المواقف، ومعرفة مظاهر القوة والضعف وأسبابها، لاستكمال مظاهر القوة وتلافي أسباب الضعف.

بقي من قضايـا العصر: القضايا الأدبية والفنّيـة وما تستحدثه من أجنـاس ومدارس واتجاهات. وهذه القضايا دائمًا هـي مشـكلة المشـكلات، التـي يكـثر فيهـا الكـلام ويشـتدّ النزاع. والقول الواضح فيها أنه لا يجوز لأحد أن يَحْجُرَ عـلى الأدبـاء والفنـانين، وأن يَحُـول بينهم وبين استحداث تجارب جديدة وألوان من الإبداع لم تكـن معروفـة قـبلهم، عـلى أن يظلّ ذلك كله تطوُّرًا من الداخل، متمشِّيًا مع طبيعة لغة الأمة وأصولها، وأن يظلّ موصول الحلقات في سلسلة واحدة، مهما تختلف كل حلقة عن الأخرى. ولكن هذا القول الواضـح الذي لا يكاد يختلف فيه أحد حين يُلْقَـى مثـل هـذا الإلقـاء العـام ـ إلا أهـل «الحداثـة» الحديثة!! ـ هو نفسه الذي يفتح أبوابًا واسعة للخـلاف حـين نبـدأ بتفصـيل مـا فيـه مـن عموم. ويبدو أن الأمر ـ في أيامنا هذه ـ ليس أمـرَ قـديمٍ وجديـد، ولا أمـر اتِّبـاعٍ وإبـداع، بقدر ما هو أمر معرفة أو جهل باللغة التي هي أداة الكاتب الفنـان مـن شـاعر أو نـاثر، وبقدر ما هو أمر اتصالٍ بروح هذه الأمـة أو انفصـالٍ عنـه، ومعايشـةٍ لتراثهـا وشخصـيتها الثقافية أو اغترابٍ عنهما وتنكّرٍ لهما.

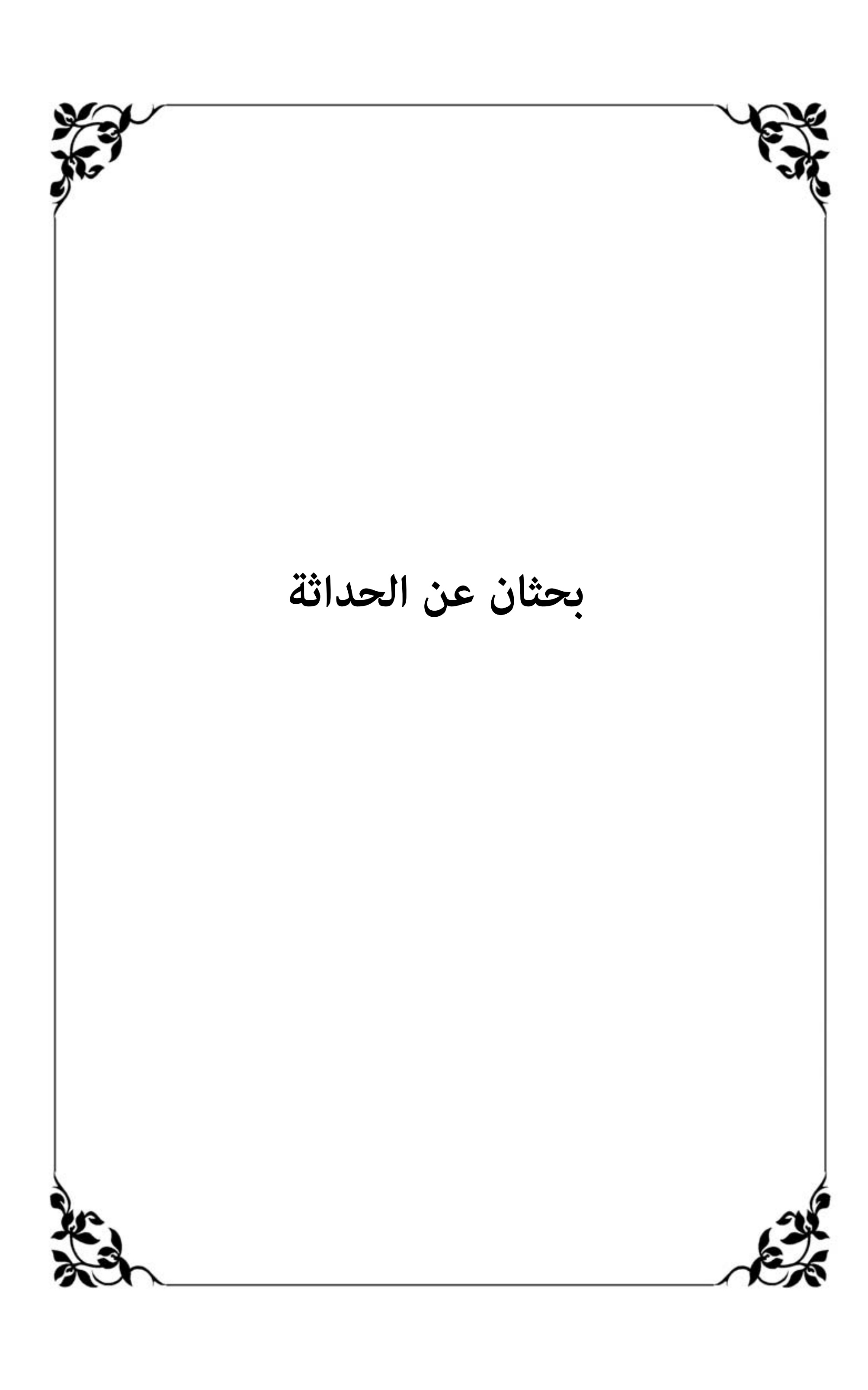
ولقد أساء أكثر الـذين استسـهلوا مطيّـة الكتابـة الحديثـة أو «الحداثيـة»، إلى روح التجديد والإبداع. وقد حـاول بعـض المجيـدين المبـدعين حقًّـا مـن المحـدَثين أن يصـحّحوا الأخطاء ويقوّموا الاعوجاج، ويسدّدوا الاتجاه، ولكنّ الأمور كانت قد أفلتـت مـن أيـديهم. وكتب في ذلك: نازك الملائكة، وصلاح عبد الصبور، وجبرا إبراهيم جبرا، ومحمـود درويـش، وأضرابهم، على تفاوتِ ما بينهم، واختلافِ بعض مناحيهم. وسنفصل القول فيما ذكـروه في آخر الفصل التالي.

* * *

فـ«اللغة العربية» فيما نرى قادرة عـلى الوفـاء بالأمانـة وأداء الرسـالة، والاسـتجابة

لـ«قضايا الحداثة» على اختلاف أنواع هذه القضايا. وربما كانت أكثرُ اللغات أيضًا قادرة على ذلك حين يتعهّدها أبناؤها ويَحْيَوْن بها فتَحْيَا بهم. أما حين يحاول غير الفارس أن يمتطي الجواد الأصيل، فيتأبّى عليه، ولا يمكّنه من سرجه ولا عِنانه، ثم يقذف به، فإن الجواد لا يوصف حينئذ بأنه صعب المِراس، ولا يقع اللوم عليه، وإنما على المدّعي الذي يتكلّف ما لا يحسن.

* * *



بحثان عن الحداثة

مقدمة لدراسة الحداثة الشعرية العربية(*)

في ظل المتغيّرات المتسارعة ـ منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وخلال النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي ـ في الأنظمة: السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتطوُّرِ أساليب العلم والمعلومات واتصالات الفضاء والتقدّم التكنولوجي، كان لا بدّ أن تحدث تحولات عميقة في صورة المجتمعات، والعلاقات الإنسانية، وحياة الأفراد، وأن يكون لكل ذلك آثاره في المشاعر والتصوّرات والرُّؤى والأفكار والتطلعات. وهكذا لم يَعُدْ من المستطاع أن تنفصل أساليب التعبير وعناصرُه ـ في الأدب العربي وخاصة الشعر ـ عن بواعثه ودواعيه الفكرية والوجدانية الجديدة المتغيرة، ولا أن تَثْبُتَ عند صورة بعينها لا تتجاوزها حين كانت تلك الأساليب والعناصر ـ على مدى سبعة عشر قرنًا ـ مناسبة لنبض الحياة، مواكبة لتطورها المتدرج، فألِفَتها الآذان واستكانت لها، والتصقت بها النفوس حتى كانت لا تطيق عنها افتراقًا، ولا تكاد تتصوّر لها بديلًا.

وفي تلك السنوات الستين الماضية تلاحقت الأحداث السياسية، واضطربت المفاهيم والمقاييس، واختلطت القيَم والمُثُل، ثم انطلقت صواريخ الفضاء ومَرْكباته ومحطاته واكتشافاته، وجال معها الإنسان حتى سبح في فراغ الفضاء، واستقرت قدماه على القمر، وانطلق إلى كواكب أخرى. وارتفعت وتيرة الحياة، واشتدّ صَخَبُها، وتسارع

(*) محاضرة ألقيت في خميسية مؤسسة حمد الجاسر **2006/4/13**م.

نبضها، وأخذ الإنسان يلهث وراء كل ذلك مشدوهًا مدهوشًا. فكان لا بدَّ له من صور للتعبير تتناسب، في موسيقاها وألفاظها ومعانيها، مع نبضِ حياته الحقيقية الواقعية، ومع نبضِ عصره هو، وليس مع نبض حياة أسلافه وعصورهم.

ولكنّ الأمر لم يكن سهلًا، فهذا التراث كانت له تقاليده الأدبية الضاربة في أعماق التاريخ، وكانت له جذوره الممتدة في باطن الأرض. ولا يستطيع المبدع أن يُنحّي ذلك كله، ويبدأ من جديد أو ينطلقَ من فراغ. وبذل روّاد نهضتنا الأدبية ـ في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين ـ جهودًا متواصلة لمسايرة المتغيرات في الحياة، وكانت حينئذ بطيئة محدودة. فتمثل جهد الرائد الأكبر محمود سامي البارودي في تمزيق الأكفان التي كادت تدفن شعرنا العربي، وانطلق يعبر عن مضامينَ جديدةٍ بديباجة مشرقة وموسيقى عذبة، أحيا بهما رونق الشعر العربي. وسار مَنْ تَلاه من الشعراء على أثره. ثم كان أوضحَ تجديد لأحمد شوقي الانتقالُ بالشعر من القصائد المتفرقة إلى المسرحيات الشعرية، واستمر هو وغيره في التعبير عن الأحداث السياسية والاجتماعية في عصرهم ووصف المكتشفات والمخترعات الحديثة حينئذ. ومع ذلك ظل هؤلاء الروّاد العظماء يدورون في موسيقى شعرهم وألفاظه وشكله في دائرة التراث الشعري. منذ الجاهلية حتى أواخر العصر العباسي وما بعده.

وجاءت محاولة جديدة تمثلت في إطلاق أواخر الأبيات من قيود القافية، وسُمِّي هذا الشعر بالشعر المرسل، وكان من أوائل روّاده: توفيق البكري (في مطالع القرن العشرين الميلادي)، وممن نظم هذا الشعر المرسل: الزهاوي وعبد الرحمن شكري وأحمد زكي أبو شادي وعليّ باكثير وغيرهم. ولم يُكْتَب لهذا الضرب من التجديد الشيوعُ والسيرورة، فقد نَبَتْ عنه الأذواق والأسماع، إذ كان تقليدًا محضًا لما يسمى بالإنجليزية: (Blank Verse).

وما كادت الحرب العالمية الثانية تنتهي حتى كان نفرٌ مـن الشـعراء ـ مـن الجيـل الثالث بعد روّاد النهضة ـ قد اطّلعوا على الحركات الشعرية التجديدية في الغرب، وخاصة عـلى مـا قـام بـه عِـزرا باونـد (1885–1972م) Ezra Pound، وتومـاس سـتيرنز إليـوت (1888–1965م) T.S.Eliot. فكان أن أدرك هؤلاء الشعراء أن جميـع محـاولات التجديـد السابقة قد حافظت على البيت الشعري بشَطْرَيْه، وعـلى تفعيلاتـه المتكـررة، سـواء أكـان البيت تامًّا أم مجزوءًا أم مشطورًا. وأدركوا أن هذا الالتزام بالشطرَين والتفعيلات المتكررة يقيّد حرّيتهم في الانطلاق نحو تجديد يجعل مـن شـعرهم نمطًـا مغـايرًا للبيـت الشـعري. فاتخذوا من التفعيلة أساسًا لشعرهم، بدلًا من الشطرة، ونوّعوا في عدد هذه التفعيلات في السطر الواحد، فهـو أحيانًـا تفعيلـة واحـدة وأحيانًـا تفعيلتـان أو ثـلاث أو أكـثر، وانتفـى التساوي في عـدد التفعـيلات، وأصـبحت تُــكْتب في سـطور تطـول وتـقصُر، بـدل الأبيـات المتساوية. وهكذا أحسّوا بالانعتاق والانطلاق، والتدفق في التعبير عما يريدون التعبير عنه دون أن تَـحُدَّهم قافية واحدة يلتزمونها دائمًا، ودون أن تقيـدهم الشـطرتان بتفعـيلاتهما المتساوية المتكررة.

وكان اتصال رواد النهضة الأدبية أوّلًا ثم روّاد هذا التجديـد الشـعري اتصـالًا وثيقًـا بشعر التراث عامّة في مختلف عصوره. وكان هذا الاتصـال ظـاهرًا في ديبـاجتهم ونسـجهم وألفاظهم واقتباساتهم وإشاراتهم ورمـوزهم وتضـميناتهم، وكـان كـل ذلـك مـن الوضـوح والكثرة بحيث لا يحتاج إلى ضرب الأمثلة ـ هنا.

ولم يبدأ رواد التجديد حركتهم ـ منذ أواخر الأربعـين مـن القـرن العشريـن ـ إلا بعد أن قطعوا شوطًا بل أشواطًا في نظم الشـعر المـوروث أو العمـودي، واشـتُهِروا أوّلًا من خلال نظمهم لذلك الـنمط مـن الشـعر، ثـم سـاروا في طريـق التجديـد عـن بَيّنـةٍ

وبصيرة وعلى هَدْي سَنَنٍ لاحب. حتى إن بعضهم لم يلتزم دائمًا بهذا النوع من الشـعر في كل ما ينظم، بل أخذ يُدخِل في ثناياه أبياتًا كاملة من ذات الشطرين.

ومع ذلك فقد أوغل بعض هـؤلاء الـروّاد المجـددين في تقليـد الاتجاهـات الأدبيـة الغربية الحديثة في فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة. وأسرفوا في استعمال لغة الحـديث اليومي في الشعر، ويكفي أن نقتبس ما قاله يـيتس (**1865 – 1939**م) Yeats, William Butler: «لقد كنا نريد التخلّص لا من مقاييـس البلاغة وحدها فحسب، بـل مـن العبـارة الشعرية أيضًا، لذلك حاولنا أن نخلع كل ما يتّسم بـالتكلف وأن نختـار أسـلوبًا أقـرب إلى الكلام، بسيطًا كأبسط أنواع النثر...» بالإضافة إلى ذلك غلب على بعضـهم أسـلوب ت. س. إليوت باتباع الأسلوب الصُّوْري، والتعبير بتقديم صورة تعقبها صـورٌ غيرُهـا تنقـل للقـارئ فكرة القصيدة، وكان الذي أقام هذا الأسلوب في العقد الأول من القرن العشريـن الشـاعرُ الأمريكيُّ الـمَولِد عزرا باوند، «ويعود الأسلوب في جذوره الأولى إلى الرمزية الفرنسية التـي تبلورت في أواخـر القـرن التاسـع عشر... ويقـوم الأسـلوب الصُّـوري عـلى بلـورة صـورة أو سلسلة من الصور تؤدي إلى التعبير عن فكرة...»(1).

وكان إليـوت واسـع الثقافـة، متعـدد مصـادرها، وكـان يـرى أن غـزارة الحصـيلة الثقافية وسعة قاعدتها لدى الشاعر هي أساس الشعر الذي يستحق هـذا الاسـم. وقـد نشر أكبر قصائد القرن العشرين في اللغـة الإنجليزيـة، وأهمهـا، وهـي «الأرض اليبـاب» جمع فيها ثقافات عصره وثقافات السابقين عليه بلغات عديدة وملأ القصيدة بإشـارات إلى **35** كاتبًا وكتابًا، بسبع لغـات غـير الإنجليزيـة، بغـير شرح ولا تفسـير ولا إشـارة قـد

(1) عبد الواحد لؤلؤة، جريدة الدستور (الأردنية) عدد **1985/1/4**م.

تُروي الغليل. فترسَّخت ـ من هذه القصيدة ـ صفة الغموض والتعقيد في شعر إليوت، وظهرت فيها خلاصة مركزة للصور التي سبق أن رأيناها في بواكير شعره. ولا بدّ لمن يتصدَّى لقراءة القصيدة أن يطيل التأمل في الصور والعلاقات التي تبدو غير مألوفة حتى بعد قراءات عديدة. ليس في «الأرض اليباب» «شكل» شعري أو «نمط» مألوف من حيث عدد التفعيلات أو الأبيات أو نظام القوافي مما ألِفه قارئ الشعر. فهي مثالٌ على «الشعر الحر» الذي بدأه الأميركي والت وتمن (**1819–1892**م) Walt Whitman عام **1855**م يوم أصدر مجموعة «أوراق العشب» وأثار ضجة في الأوساط الأدبية بسبب غياب الوزن والقافية بالمعنى المألوف. في هذه القصيدة يستعيض إليوت عن ذلك كله، بما يدعوه الناقد الكبير «رتشاردز» (I.A.Richards) باسم «موسيقى الأفكار» وهي التي تعوّض عن غياب الوزن التقليدي والقافية المعتادة. وفيها نجد «الفكرة» هي الأساس في القصيدة، تتكرر أو تتواتر بطريقة أو بأخرى لتقدم صورة متكاملة لما يريده الشاعر. وكذلك فإن طول الشطر مرتبط بالعبارة التي تصور الفكرة وليس بعدد تفعيلاتٍ مفروضٍ على الشطر أو نوع قوافٍ يرصُفها الشاعر طلبًا لموسيقى لفظية غنائية الأثر... دعائمُ التّراث هذه؟؟ ضرورية في نظر إليوت لكل شعر يستحق الاسم، ومن أجل ذلك كان شعر إليوت موضع اتهام بأنه «شعر الخاصة» أو «شعر الشعراء» وليس شعرَ العامة ومتوسطي القراء، وكان الاتهام، وما يزال، أن هذا الشعر يتصف بإفراط في العقلانية وإفراط في الغموض[1].

* * *

(1) الفقرة السابقة مقتبسة بشيء من التصرف، من مقالة الدكتور عبد الواحد لؤلؤة التي أشرنا إليها، المنشورة في جريدة الدستور.

وقد أوضح إليوت رأيه في التطور والتجديد في الأدب، بقوله[1]: «من حين إلى حين تحدث ثورة، أو تحوّل مفاجئ في شكل الأدب ومضمونه. حينئذ يرى عدد غير قليل من الناس أن بعض الكتابات التي شاعت على مدى جيل أو أجيال، أصبحت بالية ولم تعد تستجيب لأساليب التفكير والشعور والكلام المعاصر. ويبرز نوع جديد من الكتابة يقابَل في أول الأمر بالإنكار والسخرية. ونسمع أن التقاليد قد حُقِّرت، وأن الفوضى قد عمّت. وبعد حين تظهر الطريقة الجديدة أنها ليست عامل هدم أو تخريب إنما هي إعادة بناء وتكوين [إعادة خلق]. إن الأمر ليس أننا أنكرنا الماضي، كما يحلو للخصوم المعاندين لكل حركة جديدة ـ وكذلك للمؤيدين الأغبياء ـ أن يعتقدوا، ولكننا وسَّعنا تصوّرنا للماضي، ورأينا الماضي ـ في ضوء ما هو جديد ـ في صورة جديدة».

* * *

والكلام على الحداثة كلام طويل متداخل، فيه قدر من الغموض والتناقض، حتى ليخيَّل للمرء أن كل أديب أو ناقد له حداثته، أو له فهمه الخاص للحداثة. وسنحاول أن نقول كلامًا واضحًا في هذا الموضوع غير الواضح:

الأصل في الحداثة أنها منهج فكري ومذهب اجتماعي ونظرة في الحياة. وقد اختلف مؤرّخوها في مَنْشَئِها، فذهب بعضهم إلى أنها تعود إلى عصر النهضة الأوربية، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، وذهب آخرون إلى أنها تعود إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وتأخّر بها بعضهم إلى نهايات القرن التاسع عشر.

---

(1) نقلًا من: *T.S.ELIOT, American Literature and American Language,* **1965** **1997** *Revolutions of the word, Edited by Patricia Waugh,*.

وكما اختلفوا في مبدئها، اختلفوا كذلك في معناها، وينكر أكثرهم أن تكون بمعنى العصرية، كما يردّون قول القائل: لكل عصر حداثته، فهم يرون أن الحداثة سمة عامة تصلح لكل عصر، ولا تختلف باختلاف العصور. ذلك أنها تقوم على أسس ثابتة، أهمها:

1- رفض سلطان الكنيسة ورجال الدين، وقد تدرج هذا الرفض إلى ما يسمى بظاهرة العلمانية أو الدنيوية (Secularism أو Laicism) ووصل بها بعض المغالين إلى رفض الدين نفسه، وليس الاقتصار على رفض سلطان الكهنوت.

2- تقديس العقل والاعتماد عليه في فهم قضايا الكون ومظاهر الحياة. وذهب المغالون إلى إنكار الوحي ورفض النصّ الإلهي، وتأليه العقل وحده.

3- الأخذ بالعلم ومناهجه. وكما كان موقف المغالين من العقل، كان كذلك موقفهم من العلم في تقديسه وتأليهه.

4- إنكار المقدَّسات والتمرّد في فكرتها، ومحاولة تدنيس المقدّس والسخرية منه.

5- الإيمان بفكرة التقدّم، وأن الحاضر خير من الماضي، والمستقبل خير من الحاضر، والحياة تسير إلى الأحسن والأرقى، وذهب المغالون إلى أن التقدم وقْفٌ على أوربا، وأنّ البلاد الأخرى بلاد متخلّفة، وخاصة البلاد الآسيوية والإفريقية، ومن هنا نشأت فكرة الاستعمار ووجوبه لتمدين تلك البلاد.

وبهذه الأسس الثابتة تكون الحداثة منهجًا فكريًا ومذهبًا اجتماعيًا صالحَيْن لجميع العصور، مستمرّين مع الحياة، وليست خصائصَ أو سماتٍ لعصر معيّن تختلف باختلاف العصور.

* * *

وقد تأثّر الأدب بالحداثة، وخاصة الشعر والرواية والقصة، وهو ما يسمَّى هذه الأيام بـ «الإبداع». وحين نعود إلى الصفحات السابقة سنستخلص من أقوال النقاد والأدباء الذين ذكرناهم الأسسَ التي قامت عليها الحداثة في الأدب، وربما كان أهمها:

1- الخروج عن «الشكل» الشعري أو النمط المألوف من حيث عدد التفعيلات أو نظام القوافي مما أَلِفَه قارئ الشعر، بل غياب الوزن والقافية بالمعنى المعروف. ويستعاض عن غياب الوزن التقليدي والقافية المعتادة بما يسمَّى «موسيقى الأفكار».

2- غلبة العقلانية بحيث تصبح «الفكرة» هي الأساس في القصيدة، تتكرر أو تتواتر لتقدم صورة متكاملة. فطول الشطرة مرتبط بالعبارة التي تصور الفكرة. وتقديم صورة تعقبها صُوَر غيرها تنقل للقارئ «فكرة» القصيدة ذلك هو التعبير بالصُّوَر، أو الأسلوب الصّوري الذي يقوم على بلورة صورة أو سلسلة من الصور تؤدّي إلى التعبير عن فكرة. وانتهى الشعر إلى الخلوّ من دفق العاطفة وجيَشانها، وأصبح كأنه مجموعة خواطر نثرية.

3- استعمال لغة الكلام اليومي في الشعر والتخلّص من مقاييس البلاغة والفصاحة. فليست عندهم ألفاظ ولا عبارات شعرية وأخرى غير شعرية، وصار الشعر كلامًا أقرب إلى أبسط أنواع النثر.

4- استخدام الأسطورة والرمز والإشارات التراثية وخاصة الصوفية، فغلب على الشعر الغموض. وبسبب هذا الغموض واستخدام الصور المتراكبة أصبح على من يتصدّى لقراءة القصيدة أن يطيل التأمل في الصور والأفكار والإشارات والعلاقات التي تبدو غير مألوفة حتى بعد قراءات متعددة.

وقد حرصتُ في استخلاص هذه الأسـس على اقتباس الألفاظ والعبارات نفسها التي أوردها هؤلاء النقاد والأدباء، مع أنها تبدو تكرارًا لبعض ما سبق ذكره.

* * *

ونعود إلى «الحداثة» أو هـذه الحركـة أو الظـاهرة التجديديـة الحديثـة في الشـعر العربي، فنجد أنها لم تنل الفرصة الكافية لتبلغ مداها، وتحقق ذاتَها، وتتطوَّر مـع المراحـل والأجيال المتعاقبة، فقد وقفت عند روّاد هذه الحركة، ولم يقم مـن بـين تلامـذتهم وأتبـاع مدرستهم من يعمل على وضع أصولٍ وقواعدَ واضحةِ المعالم لحركتهم، ولم تتعاقب في أكثر شعراء الجيل الثاني بعد هؤلاء الروّاد النماذجُ الشعرية التـي تتجـاوب مـع الـذوق العـربي المعاصر بحيث تستسيغها الأذن وتَسْكُن إليها النفس. ويبدو أن تحرّرَ أبناء هـذه المدرسـة من قيود الإيقاع المنظم وقيود القافية، ومن التمرّس بأساليب الشعر العربي الأصيل، ومـن رياضة النفس على الغوص في أسرار اللغة واختيار الألفاظ والعبارات والأسـاليب الشـعرية المصفَّاة، ومعالجتِها حتى تُسلِسَ لهم القِياد، والانجرافَ إلى استعمال ألفاظ الكلام اليـوميّ العادي، بالإضافة إلى هذا الغموض الذي أسيء فهمه والهدف منه، كل ذلك جعل التلاميـذ من الجيل الثاني ومَن بعدَهم، يستسهلون اقتحام محراب الشعر. فـأتوا بكـلام لا يمـتّ إلى الشعر بأدنى نسَب، ولا إلى الكتابة الأدبية بأوهى صلة.

ولذلك أنكـر الآبـاء أبنـاءهم، وتـبرأ الأسـاتذة مـن تلاميـذ مدرسـتهم، وأصـبحوا يقولون فيهم ما كان يقوله في هؤلاء الروّادِ الأساتذةِ الجيلُ السابقُ عليهم من الشـعراء والنقّاد. وربما كان أوّلَ من انقلب على هذه الاتجاهات الشاعرةُ العراقية المجدّدة نازك الملائكة، فأصدرت في ذلك كتابًا تشرح فيه موقفهـا. ثـم نجـد رائـدًا آخـر هـو الشـاعر

المجدّد المبدع صلاح عبد الصبور الذي أعلن قبل موته[1] «أن خطيئته عظيمة لأنه قد يكون مهَّد لهذا النوع من الشعر السائد الآن!». فكيف به لو عاش إلى أيامنا هذه ورأى ما نرى؟

وبعدهما نجد الشاعر الروائي القاصّ جبرا إبراهيم جبرا يقول من حديث طويل لجريدة الحوادث[2]: «بعد ثلاثين سنة من بدايتنا في عملية التحديث الشعري تحقق الكثير لكنه في تحققه انفلت. كان للشعر العربي نوع من القدسية، الآن فقدَ الشعر العربي هذه القدسية. لقد حضَّرنا ثلاثين سنة حتى أصبح قولُ مثلِ هذه القصائد الحديثة ممكنًا ولكنْ يخيّل لي أحيانًا أننا أخطأنا بذلك التحضير لأننا مهدنا لهذا النوع من الشعر».

ونرى الشاعر الناقد أحمد عبد المعطي حجازي يكتب في سلسة مقالاته عن أحفاد شوقي في جريدة الأهرام فيقول عن قصيدة النثر[3]: «إذا كنا نريد أن نأخذ قصيدة النثر مأخذ الجدّ، وأن نميّز فيها بين الجيد والرديء، وأن نتوقع لها مصيرًا نطمئن إليه بعض الاطمئنان، فعلينا أن نفهم الأساس الذي قامت عليه، وأن نختبر ما يقال حولها من كلام، وما يُستخدم في هذا الكلام من معلومات واصطلاحات، ولنبدأ بالاسم الذي يبدو لنا من أول وهلة أنه يجمع بين طرفين متناقضين، فالقصيدة من حيث هي شعر لا بد أن تكون موزونة، فإن خلت من الوزن فهي ليست شعرًا وليست قصيدة. هذه النظرة قد تتهم بالمحافظة، ويبقى علينا أن نختبر هذا الاتهام، إذا كنا ننظر إلى الشعر انطلاقًا من التراث العربي وحده، ومن معرفتنا لطبيعة الأصوات في

---

(1) مجلة الحوادث **1982/7/9**م، ص **47**.

(2) مجلة الحوادث **1982/7/9**م، ص **51** ـ **54**.

(3) جريدة الأهرام **1992/2/26**م، ص **16**.

اللغة العربية، وبالتالي لطبيعة الوزن في الشعر العربي، فالقصيدة لا بد أن تكون موزونة وإلا فلن تكون. لكن قصيدة النثر لم تظهر من التراث العربي، ولم تأخذ اسمها من اللغة العربية، وإنما ظهرت في الشعر الفرنسي، وأخذت اسمها من اللغة الفرنسية poeme en proso، وقد ترجمنا هذا الاسم إلى اللغة العربية فكان قصيدة النثر. معنى هذا أننا نحاول أن نلقّح الشعر العربي بشكل جديد ينتمي في الأصل إلى الشعر الفرنسي، ويعتمد اعتمادًا جوهريًّا على الخصائص الصوتية للغة الفرنسية، وهذا ما ينفي التناقض الذي وجدناه في الاسم من ناحية، لكنه من ناحية أخرى يحدد المشكلة الأولى التي تواجهنا في كتابة قصيدة نثر باللغة العربية، وتتمثل هذه المشكلة فيما بين لغتنا واللغات الأوربية من اختلاف جوهري في الطبيعة الصوتية نشأ عنه اختلاف جوهري بين عَروض الشعر العربي وعَروض الشعر الأوربي، وهو اختلاف يسمح للشاعر الأوربي بأن ينشئ قصيدة غير موزونة يبدو أن اللغة العربية لا تسمح بها للشاعرالعربي».

ثم هذا هو الشاعر محمود درويش يشتدّ في توضيح موقفه، فيقول[1]: «إن ما نقرأه منذ سنين بتدفقه الكمي المنهور (؟) ليس شعرًا. ليس شعرًا إلى حد يجعل واحدًا مثلي متورطًا في الشعر منذ ربع قرن مضطرًا لإعلان ضيقه بالشعر. وأكثر من ذلك: يمقته، يزدريه، ولا يفهمه. إذ كيف تسنّى لهذا اللعبِ العَدميّ أن يوصل إلى إعادة النظر والتشكيك بكامل حركة الشعر العربي الحديث، ويغرّبَها عن وجدان الناس إلى درجةٍ تحولت فيها إلى سخرية؟ لقد اتسعت تجريبية هذا الشعر بشكل فضفاض حتى سادت ظاهرة ما ليس شعرًا على الشعر، واستولت الطفيليات على الجوهر لتعطي الظاهرة الشعرية الحديثة سماتِ اللعبِ والركاكة والغموض وقتل الأحلام والتشابه الذي يشوّش رؤية الفارق بين ما هو شعر وما ليس شعرًا».

---

(1) مجلة الكرمل، العدد السّادس، ربيع **1982**م، ص **6**.

وقال أيضًا:

«إن الشعر العربي الحديث كحركة (!!) جديدة، هو شعر تجريبي حتى الآن، وبالتالي (!!) فإنه قد شطح شطحاتٍ بعيدة جعلت الاغتراب عن الناس إحدى السمات البارزة في العلاقة بين الشعر والناس... فأنا أرى أن الشعر العربي الحديث ليست له ضوابط، وليس هناك نقد حقيقي يواكب هذه الحركة، فالحركة «سائبة» بدون (!!) أي ضوابط. وأصبح عمرها الآن حوالي نصف قرن. وقد آن الأوان لكي تنتج ناقدَها وضوابطها. نأخذ مثالًا على ذلك اندلاعَ ظاهرة قصيدة النثر، وكأن قصيدة النثر هي الشعر الوحيد الحقيقي، وكأن الوزن وإتقان الأدوات اللغوية هما نوع من السلفية أو الرجعية. أنا لا أعتقد ذلك، إذا كانت أدوات الشاعر هي اللغة فعليه أن يتقن لغته. ونحن نرى ظاهرة عامة في الشعر العربي الحديث: «الركاكة»، ومصدرها فعلًا هو سهولة النشر وعدم وجود ضوابط، واختلاط «الحابل بالنابل» في ذهن القارئ العادي الذي لا يستطيع في أحايين كثيرة أن يميز بين الغث والسمين من الشعر الآن... إنك تستطيع أن تجد لغة مشتركة ومتشابهة عند غالبية الشعراء، وكأن القصيدة العربية الحديثة بمئات تجلياتها هي قصيدة كتبها شاعر واحد»[1].

وبعد؛

فهل آن الأوان ـ بعد نصف قرن من محاولات التجديد والتجريب، ومن الشعر المرسل والشعر الحر (شعر التفعيلة) ثم من قصيدة النثر، ومن شعر الحداثة وشعر ما بعد الحداثة (!) أن تستقر صورة الشعر الجديد أو الحديث أو الحداثي!! على أسس فنية

---

(1) جريدة الشرق الأوسط بتاريخ **1984/2/26**م، من مقابلة معه. وليت الشاعر المشهور يعود إلى أقواله هذه ويتدبرها ويحكم من خلالها على ما آل إليه شعره الآن!

مستساغة؟ ما أظـن ذلـك بمسـتطاع، فـلا بـدَّ أن تتجـاور في كـل عصر صـور ومسـتويات مختلفة من الإبداع والإنتاج. ونرى ذلك في عصورنا الأدبيـة السـابقة، مـثلما نـراه في أوربـا وأميركا في هذا العصر، إذ لا يمثل نتاج الحداثة أو تيارها إلا جزءًا من النتـاج الأدبي هنـاك. فهل نقبل أن نوسّع الحيّز الشعري بحيث تتعايش الأنواع الشعرية المختلفة، ونترك للقـرّاء وللنقاد (الحقيقيـين) أن يجولوا في هذه الأنواع كما يحلو لهم وكما تسيغه أذواقهـم، عـلى أن لا يَـلْبِسُوا الحقّ بالباطـل ويكتموا الحـقّ وهم يعلمون (هل حقًّا يعلمون؟).

* * *

النَّقْط والحرف العربيّ[*]

من الشائع المستفيض بين أكثر مؤرّخي الحضارة العربية وثقافتها من المعـاصرين أن الكتابة العربيـة لم تعـرِف «النَّــقْط» في بـدء عهـدها، وأنهـا اسـتمرّت عـلى ذلـك في الجاهلية وصدر الإسلام حتى أوائل الرُّبْع الأخير من القرن الأول من الهجرة، زمـن عبـد الملك بن مَـرْوان[1] وولاية الحجَّاج على العراق[2]. فمن أقوالهم في ذلك أن عبد الملـك بن مَرْوان «نُقِلَتْ في أيامه الدواوينُ مـن الفارسيّــة والروميّــة إلى العربيّــة، وضُـبِطت الحروف بالنَّــقْط والحركـات...»[3]، وأن النَّــقْط «هـو عمـل متـأخر عـن الكتابـة عنـد العرب وعند غيرهم»[4]. وحين حاولوا تعليل ذلك قـالوا[5]: «وسـبب ذلـك أن الكتابـة صنعةٌ اختُصَّ بها رجالُ الدين والعلماء، والمثقفون ثقافة عالية، وهم طبقة خاصة كانت فوق مستوى الجماهـير، وكـان مـن مصـلحتهم حصرُهـا بأنفسـهم وبـأولادهم وجعلُهـا

(*) بحث قدم إلى الندوة العلمية التي أقامتها جامعة اليرموك بإربد، بمناسبة مرور عام على وفاة الأستاذ محمود الغول من **8** إلى **1984/12/11**م.

(1) ولي الخلافة سنة ثلاث وسبعين للهجرة عند من ذهب إلى أنه وليَها بعد مقتل عبد اللـه بن الزبير، وسنة خمس وستين عند من ذهب إلى أنه وليها بعد موت أبيه مروان. ومات عبد الملك سنة ست وثمانين.

(2) ولي العراق عشرين سنة (**75** - **95** هـ).

(3) خير الدين الزركلي، الأعلام (ترجمة عبد الملك بن مروان).

(4) الدكتور جواد علي، المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام **8**: **189**، دار العلم للملايين ببيروت ومكتبة النهضة ببغداد، الطبعة الثانية **1978**م.

(5) المصدر السابق **8**: **189**.

صنعة خاصة بهم جُهْدَ الإمكان، وعدم السماح لغيرهم من سَوَاد الناس بتعلّمها وممارستها، بأن جعلوا لها أدبًا وقواعد وشروطًا يجب أن تتوافر فيمن يمارس هذا الفن جمعوها في (أدب الكاتب) أو (أدب الكتّاب)... فتجريد الكتابة من النَّقْط والشَّكْل امتحانٌ يميز الكاتب العالم عن غيره ممن تعلّم كيف يقرأ ويكتب وكفى...».

ولو سلّمنا بصحّة النتيجة التي قرّرها الكاتب وهي أن النَّقْط «عمل متأخر عن الكتابة عند العرب» ـ وهو ما سنناقشه بعد حين ـ فإننا نختلف معه يقينًا في السبب الذي أورده. ذلك أنّ ما ذكره في آخر كلامه عن «تجريد الكتابة من النَّقْط والشكل» يدلّ على أمر آخر غير تأخر النقط عن الكتابة، وهكذا يختلف آخر الكلام عن أوّله. فالتجريد هنا معناه أنّ النقط كان موجودًا في الأصل ثم رفعه الكاتبون وأزالوه وجرّدوا الكتابة منه، وهو ما نميل إلى الأخذ به، وسنورد تفصيله بعد قليل. ثم إنه يذكر أنّ هذا التجريد إنما هو «امتحان يميز الكاتب العالم عن غيره ممن تعلّم كيف يقرأ ويكتب وكفى». فقد كان إذن في الناس من تعلّم القراءة والكتابة، ولم يقف حائلٌ من «رجال الدين والعلماء والمثقفين ثقافة عالية» دون تعلّمهم، وكان في الناس أيضًا طبقة خاصة هي التي تتألف من مجموعة سمَّى كلًا منهم «الكاتب العالم»، وهذا أيضًا صحيح لأنّ الكتب التي ألّفها أصحابها عن «أدب الكاتب» أو «أدب الكتّاب» لم يقصدوا بها عامة من يعرف القراءة والكتابة، وإنما وضعوها بما فيها من «آداب وقواعد وشروط» لتكون دليلًا لطبقة خاصة من الكتّاب هم «كتّاب الدواوين» وخاصة «كتّاب الرسائل» في الدولة الذين يتّصلون بالخلفاء والولاة ويتنافسون فيما بينهم ليتميّز بعضهم عن بعض. و«احتكارُ» المعرفة بالقراءة والكتابة وحَصْرُها في طبقة خاصة أمرٌ كان عند أحبار اليهود ورهبان النصارى، وليس من روح الإسلام وتعاليمه في شيء. والذين ابتكروا الشكل بالحركات لضبط أواخر الكلمات في المصاحف

وأعادوا نَقْطَها وإعجامها بعد أن جُرِّدت الحروف المتشابهة في الرسم من النقط إنما كانوا من القُرّاء وعلماء الدين والنُّحاة والكُتّاب، وأرادوا بذلك نشر العلم وضبط الألسنة والتيسير على المتعلّمين. وحضُّ الإسلام على طلب العلم والمعرفة والحكمة أشهرُ من أن نعرض له في هذا المكان. فكأنما كان كاتب هذه العبارات يُصْدِر على الحياة الإسلامية أحكامًا كانت في الأصل تنطبق على أمم أخرى لها حياة ثقافية مختلفة. والوقوع في هذا الخطأ، باستيراد الأحكام الجاهزة، كثيرٌ بيننا منذ اتصلنا بالمستشرقين وتأثرنا بهم ونقلنا عنهم دون تمحيص.

ولا بدّ لنا، قبل أن نمضي في البحث، من توضيح أمرين آخرين بإزالة ما اعتَوَرهُما من التباس واضطراب:

أولهما متّصل بالمُصطَلَح، فقد استعملوا له لفظين: النَّقْط والإعجام. وكانوا أكثر ما يَعْنُون بالأول الشَّكْلَ لبيان حركات الإعراب على أواخر الكلمات، ولكنهم قد يَعْنُون به أيضًا وَضْعَ النُّقَط للحروف التي يتماثل رسمها. فمن الأول ما أكثر ابنُ أبي داود السجِسْتاني من ذكره في «كتاب المصاحف»[1] وخصّص له فصولًا عن «نَقْط المصاحف» و«الأُجْرة عن نَقْط المصاحف» و«النُّقَط الثلاث عند رؤوس الآي» و«كيف تُنْقَط المصاحف»[2]. وقد ذكر فيها كثيرًا من الفوائد، واستشهد بآراء عدد من الصحابة وأوائل التابعين مِنَ الذين كرهوا نَقْط المصحف وشدّدوا على ذلك ومِنَ الذين رخّصوا فيه وأباحوه. وأكثرَ في هذا الفصل من قَرْنِ لفظ «النَّقْط» بلفظ «النحو» من مثل قوله: «...عن الحسن أنه كَرِهَ أن تُنْقَط المصاحفُ بالنحو». ومثل قوله: «...عن ابن سيرينَ أنه كره نَقْطَ المصحف بالنحو». بل لقد أورد لفظ «الشَّكْلِ»

---

(1) صحّحه الدكتور آرثر جفري، المطبعة الرحمانية بمصر، الطبعة الأولى **1936**م = **1355**هـ.

(2) ص**141** ـ **147**.

في الفصل نفسه للدَّلالة على النَّقْط بالنحو، وذلك في حديثه عمّن رخَّص في نَقْط المصاحف، قال: «...أخبرنا نافع بن أبي نُعَيْم القارئ، قال: سألت ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن شَكْل القرآن في المصاحف، فقال: لا بأس به».

وألّف أبو عمرو الدَّانيّ (ت **444**هـ) كتابًا صغير الحجم كبير الفائدة سمّاه «كتاب النَّقْط»[1] جَمع فيه بعضَ ما فرّقه في كتابيه «المُقْنِع في رسم مصاحف الأمصار» و«المُحْكَم في نَقْط المصاحف»، وجاءت أكثر الأخبار والآثار مكرَّرة في هذه الكتب الثلاثة، وقد أدار حديثه كلَّه في هذا الكتاب على شكل المصاحف بالحركات.

وذكروا سبب تسمية «الشَّكْل» بـ«النَّقْط»، فرووا أن أبا الأسود الدُّؤَلي هو الذي وضعه وأنه «أحضر صِبْغًا يخالف لون المِداد، وقال للذي يمسك المصحف عليه: إذا فتحتُ فايَ فاجعلْ نُقْطةً فوق الحرف، وإذا كسرتُ فايَ فاجعلْ نُقْطةً تحت الحرف، وإذا ضممتُ فايَ فاجعلْ نقطةً أمام الحرف، فإن أتْبَعْتُ شيئًا من هذه الحركات غُنّةً، يعني تنوينًا، فاجعل نقطتين. ففعل ذلك حتى أتى على آخر المصحف»[2]. وذكروا السبب في أنهم استعملوا للنَّقْط الذي هو الشَّكْل مِدادًا مخالفًا للون مداد الكتابة، فقال أبو عمرو الدَّانيّ[3]: «فأما نَقْط المصاحف بالسَّواد من الحِبْر وغيره فلا أستجيزه، بل أَنْهَى عنه وأُنكرُه اقتداءً بمن ابتدأ النَّقْط من السَّلَف، واتِّباعًا له في استعماله لذلك صبغًا يخالف لون المداد، إذ كان لا يُحْدِث في المرسوم تغييرًا ولا تخليطًا، والسّواد يُحْدِث ذلك فيه. ألا ترى أنه ربما زيد في النقطة فَتُوهِّمَتْ ـ لأجل السواد الذي به تُرْسَم

---

(1) طبع مع كتابه «المقنع»، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة **1978**م.

(2) أبو عمرو الداني، كتاب النقط **129**.

(3) المحكم في نقط المصاحف **19**، تحقيق الدكتورة عزة حسن، دمشق **1960**م، وانظر كذلك «كتاب النقط» له **130**.

الحروف ـ أنها حرف من الكلمة، فزيد في تلاوتها لذلك. ولأجل هذا وردت الكراهة عمّن تقدّم من الصحابة وغيرهم في نقط المصاحف».

ومع ذلك فربما استعملوا مصطلح «النَّـقْط» أيضًا لوضع هذه النُّـقَطِ المعروفة للحروف المتماثلة للتمييز بينها. ومن ذلك ما ذكروه عن يحيى بن أبي كَثِير من أنه قال[1]: «كان القرآن مُجرّدًا في المصاحف، فأول ما أحدثوا فيه النَّـقْط على الياء والتاء، وقالوا لا بأس به، هو نورٌ له». وكذلك ما ذكروه من قولهم[2]: «ثم إن الصحابة رضيَ الله عنهم لما كتبوا تلك المصاحف جرّدوها من **النَّـقْط** و**الشكل** ليحتمله ما لم يكن في العَرْضة الأخيرة ممّا صحّ عن النبي ﷺ، وإنّما أَخْلَوا المصاحف من **النَّـقْط** و**الشكل** لتكون **دلالةُ الخطّ الواحد** على **كلا اللفظين** المنقولين المسموعين المَتلُـوَّيْن شبيهةً بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المعقولين المفهومين...».

فالأمر إذن متداخل، والمصطلح الواحد له مَعْنَيان: **أحدهما** هو الأعمّ الغالب، **وثانيهما**، قليلٌ ولكنه مستعمل. وقد نجده في الكتاب الواحد للمؤلف نفسه بالمعنيين. وإنما كان ذلك لأن «النُّـقَط» استُعمِلتْ في مرحلتها الأولى لشكل الكلمات في المصحف، على الطريقة التي شرحناها قبل قليل، بمدادٍ من لونٍ مخالفٍ لمداد الكتابة، وكذلك استُعمِلتْ هذه النُّـقَط للتمييز بين الحروف المتماثلة والمتقاربة في الرسم بمدادٍ من لون مداد الكتابة نفسه وهو اللون الأسود. ثم غيّروا النُّـقَط واستعملوا الحركات بدلًا منها للدَّلالة على الشكل والإعراب، ومن أجل هذا كان لا بدّ من الحذر في فهم المقصود بهذا اللفظ، والتريُّث قبل تحديد المعنى المُرَاد، وإلا حكمنا بغير ما أراد

---

(1) المحكَم: **2**.

(2) ابن الجَزَري، النَّشْر في القراءات العشر **1**: **33**، تصحيح علي محمد الضبّاع، دار الفكر ببيروت.

صاحبُ النَّصّ، ورتّبنا عليه نتائج تبتعد عن الصواب. وقد ضلّ بعض المعاصرين طـريقَهم في فهم بعض أقوال السَّلَف لأنهم لم يميّزوا المقصود من هذين المعنيـين.

وقد استعملوا لفظ «الإعجام» للدلالة على «النَّـقْط» الذي هو للتميـيز بين الحروف المتماثلة والمتقاربة في الرسم. ومن ذلك قول أبي أحمد العسـكري (ت **382**هـ)[1]: «وقـد رُوِي أن السبب في نَقْط المصاحف، أن الناس غبروا يقرأون في مصاحف عثمان رحمة الـلـه عليه نَـيِّـفًا وأربعين سنة إلى أيام عبد الملك بن مروان، ثم كثر التصحيف وانتشر بـالعراق، ففزِع الحجّاج إلى كُتّابه وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات. فيقال إن نصر بن عاصم قام بذلك، فوضع النُّـقَط أفرادًا وأزواجًا، وخالف بين أماكنها بتوقيع بعضها فوق الحروف وبعضها تحت الحروف. فغبر الناس بذلك زمانًا لا يكتبون إلّا منقوطًا، فكـان مـع استعمال النَّـقْط أيضًا يقع التصحيف. فأحدثوا **الإعجام**، فكانوا يُتْبِعون النَّــقْط بالإعجـام، فإذا أغفل الاستقصاءُ الكلمةَ فلم تُوفَّ حقوقَها اعترى هذا التصحيف، فالتمسوا حيلة فلم يقدروا فيها [إلا] [2] على الأخذ من أفواه الرجال...».

وهذا نصٌّ آخر مبهمٌ متداخل، مضطرب أشد اضطراب، ففـي أوّلـه ذكـر أن نصر بن عاصم وضع **النقط** «أفرادًا وأزواجًا وخالف بين أماكنها بتوقيع بعضها فوق الحروف وبعضها تحت الحروف»، وهو شرحٌ لا يوضِّح ولا يحدِّد، فقد يُفْهَم منه الشكلُ بحركات الإعراب ـ كما ذكرناـ وقد يُفْهَم منه الإعجامُ بوضـع **النُّــقَط للحـروف** لتمييـز المتشـابه منها، وهو ما قد يشير إليه النصّ حين قرنه العسـكري بطلـب الحجّـاج مـن كتّابـه «أن يضعوا لهذه الحروف المشـتبهة علامـات»، وجعـل مـا فعلـه نصر بـن عاصـم اسـتجابة

(1) كتاب شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف **1**: **9** - **10**، القاهرة **1908**م. وانظر كذلك ابن خلّكان، وفيات الأعيان **2**: **32**، دار صادر ببيروت.

(2) زيادة يقتضيها السياق، وقد أوردها ابن خلّكان **2**: **32**.

لهذا الطلب. وهو أيضًا ما ذهب إليه أكثر من أشار إلى ذلك من القدماء حين قالوا إن نصر بن عاصم هو الذي وضَع الإعجام الذي هو وضْع النقط لتمييز الحروف المتشابهة والمتقاربة. ولكن العسكريّ لا يلبث أن يذكر «الإعجام» في هذا النصّ، ويذكر أنه حدث بعد زمن من حدوث «النقط»، ولم يشرح ما قصد بالإعجام. والمعروف الذي ذكره القدماء أن الشكل بحركات الإعراب الذي سمّوه «النَّقْط»، وكان بلونٍ يختلف عن لون مداد الكتابة، هو الذي حدث أوّلًا لتلافي اللحن الذي أخذ حينئذ ينتشر، وأنّ «الإعجام» الذي هو التمييز بين الحروف المتشابهة والمتقاربة، بوضع نُقَطٍ من لون مداد الكتابة نفسه، إنما حدث بعده لتلافي التصحيف والتحريف. فكانت «النُّقَط» هي التي تميّز الحركات في شكل أواخر الكلمات، وهي التي تميّز أيضًا الحروف المتماثلة في الرسم أو المتشابهة، وفي الحالتين كانت هي التي تزيل «العُجْمة» والتصحيفَ والتحريف: إزالة عجمة العربية بضبط النحو، وإزالة عُجْمة الحرف بتحديد لفظه وتمييزه عن مثيله أو شبيهه. وكان هذا هو السبب في تداخل معاني هذين اللفظين، وعدم التزام التفريق دائمًا بين معنيي «النَّقْط» ومعنيي «الإعجام».

* * *

ذلك هو **الأمر الأول** الذي احتاج إلى توضيح ما فيه من التباس واضطراب. أما **الأمر الثاني** فمتّصل بالموضوع الذي حدث فيه النقط، سواء أكان هذا النقط للشَّكل أم للإعجام، وبالزمن الذي حدث فيه. قالوا في ذلك[1]: «اختلفت الرواية لدينا في من ابتدأ **بنَقْط المصاحف من التابعين**، فروينا أن **المبتدئ** بذلك كان أبا الأسود الدُّؤَليّ...». فموضوع النقط إذن هو المصاحف، وليس النَّقْطَ في الكتابة عامّة، وقد بدأ هذا النقط

(1) كتاب النّقط **129**.

للمصاحف زمن التابعين، سواء أكان النقط بمعنى الشكل بحركات الإعراب أم بمعنى الإعجام. وتكرّر ما يشبه هذا النص حينًا بقرينةٍ تحدّد المقصود من معنيي «النَّقْط»، وحينًا بإطلاق النَّصّ بحيث يتداخل فيه المعنيان. وقد مرّ بنا خبر أبي الأسود حين «أحضر من يمسك المصحف، وأحضر صبْغًا يخالف لون المداد، وقال للذي يمسك **المصحف** عليه: إذا فتحتُ فايَ فاجعلْ نقطة فوق الحرف...»[1]. فهذا الخبر واضح الدلالة على أن المقصود هنا هو **الشكل** بحركات الإعراب في **المصحف** دون غيره من الكتابة. ولكنهم قالوا أيضًا[2]: «وروينا أن ابن سيرين كان عنده مصحف نقطه يحيى ابن يَعْمَر، وأن يحيى أول من نقطها..» فلا يزال الكلام مقصورًا على المصاحف وحدها، ولكن المعروف عند القدماء أن يحيى بن يَعْمَر هو الذي نقط المصاحف للإعجام بعد أن كان أبو الأسود قد نقطها للشكل. فالنقط في هذا النّصّ مختلف عن النقط في النصّ السابق، كان هناك للشكل بحركات الإعراب وهو هنا ـ إذا أخذناه على إطلاقه ـ للإعجام الذي يميّز بين الحروف المتشابهة أو المتماثلة.

ومن هذا القبيل ما قاله يحيى بن أبي كَثِير عن المصحف أيضًا[3]: «...فأوّل ما أحدثوا فيه **النَّقْط على الياء والتاء**، وقالوا: لا بأس به، هو نورٌ له...» فالنقط على الياء والتاء، لا يكون إلا نَقْطَ إعجامٍ وليس نقط شكلٍ لحركات الإعراب.

وقال أبو أحمد العسكريّ[4]: «وقد رُوِيَ أن السبب في نَقْط المصاحف، أن الناس غبروا يقرأون في مصاحف عثمان رحمة الله عليه نيِّفًا وأربعين سنة إلى أيام عبد الملك

---

(1) كتاب النقط **129**.

(2) المصدر السابق **129**.

(3) المحكَم **2**.

(4) التصحيف والتحريف **1: 9 - 10**.

ابن مَرْوان، ثم كثر التصحيف وانتشر بالعراق ففزع الحجّاج إلى كُـتّابه وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات...».

وتتوالى النصوص التي تَقْصُر الأمر على المصاحف وحدها، فقد سئل ربيعة بـن أبي عبد الرحمن عن شكل القرآن في **المصحف**، فقال: «لا بأس به... وقال الليثـيّ: لا أرى بأسًـا بنقط المصحف بالعربية (!)...»[1].

ولم أقع على نصٍّ ذهب فيه صاحبه إلى أن «النقط» هنا ـ الذي بدأه التابعون ـ إنما ينصرف إلى الكتابة عامّة، وإلى الحرف العربي من حيث هو. ولكنهم ذهبوا جميعًا إلى أنـه أمر مخصوص بالمصاحف وحدها لا يتجاوزها إلى غيرها. غير أن بعض المُحْدَثين غَـفَلوا عن الأمر، أو لم يعيروه عنايتهم، أو ظـنّوا أنّ مَردّ الأمر واحد، فأطلـقوا الأحكام إطلاقًا عـلى أن الكتابة العربية لم تكن تعرف النقط قبل أبي الأسود والخليل ابن أحمـد ونصر بـن عاصـم ويحيى بن يعمر، وأدخلوا الـنصوص بعضـها في بعـض، وعمّمـوا الأحكـام، ولم يفرّقـوا بـين معنيي النقط، إلّا من جنح منهم إلى التمحيص والتدقيق[2].

ومما يزيد الأمـر وضـوحًا، ويضـعه في موضـعه الصـحيح الـذي يلتـزم بحـدوده التاريخية، أن القدماء نَصُّوا على أن تلك المصاحف التي التمسوا لها «النَّـقْط» بنوعيه، بسبب ظهـور اللحـن والخطأ والتصـحيف كانـت قـد أُخْلِـيَتْ مـن الـنقط، وجَرَّدهـا كاتبوها منه، منذ أن بدأت كتابتها على عهد رسول الـلـه ﷺ، ثـم التزمـوا «الإخـلاء»

(1) كتاب النقط **129** - **130**.

(2) كان كاتب هذه المقالة من أوائل المعاصرين الذين فصّلوا القول في موضوع النقط، في كتابه: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية ص**48**- **55**، دار الفتح للدراسات والنشر بعمّان الأردن، **2010**م (الطبعة التاسعة).

و«التجريد» من النقط في جميع المصاحف منذ مصحف عثمان رضي اللــه عنـه: «كـان القرآن مجرَّدًا في المصاحف، فأول ما أحدثوا فيه النقط على الياء والتاء...»[1].

ورووا عن ابن مسعود رضيَ اللــه تعـالى عنـه قولـه: «جـرِّدوا القـرآن لِـيَرْبُوَ فيـه صغيركم ولا ينأى عنه كبيركم». وشرح الـزَّمَخْشَرِيّ (ت **538** هــ) قـولَ ابـن مسـعود بأنـه «أراد تجريده من النقط والفواتح والعشور لئلا ينشأ نشءٌ فيرى أنها من القرآن»[2].

وقال أبو بكر بن العربيّ (ت **543** هـ)[3]: «...وكُتِبَتِ المصاحف، ووجَّه بهـا عـثمان إلى الآفاق... فكانت المصاحف أصلًا، وكانت القراءة رواية أقرأت الصـحابةُ التـابعين، وكـان نقل المصحف إلى نُسَخِه على النحو الذي كانوا يكتبونه لرسـول اللــه ﷺ كتابـةَ عـثمان وزيد وأُبيّ وسواهم، **من غير نقط ولا ضبط**. واعتمدوا هذا النقل ليبقى بعد جمـع النـاس على ما في المصحف نوعٌ من الرفق في القراءة باختلاف الضبط...».

وأوضح النصوص والأخبار في ذلك، وأكثرها تفصيلًا، مـا ذكـره ابـن الجَـزَريّ (ت **833** هـ) في قوله[4]: «...ثم إن الصحابة رضي اللــه عـنهم لمّـا كتبـوا تلـك **المصـاحف جرّدوها** من **النَّـقْط والشكل**، ليحتمله مـا لم يكـن في العَرْضَـة الأخـيرة مـما صـحّ عـن النبي ﷺ. **وإنما أَخْلَوا المصاحف** من النقط والشكل لتكون دَلالة الخط الواحـد عـلى

---

(1) المحكَم: **2**.

(2) الفائق في غريب الحديث **1**: **186**، تحقيق البجاوي وأبو الفضل إبراهيم، القاهرة **1945**م.

(3) العواصم من القواصم (وهو الجزء الثاني من كتاب «آراء أبي بكر بن العربي الكلامية») ص**480** - **481**، تحقيق عمّار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر، تاريخ المقدّمة **1974**م. والنصّ كما هو كذلك في الكتاب نفسه بنشر الشيخ عبد الحميد بن باديس **2**: **196** - **197**، طبع قسنطينة بالجزائر، **1927**م.

(4) النشر في القراءات العشر **1**: **33**.

كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلُوَّين شبيهة بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المعقولين المفهومين. فإن الصحابة رضوان الله عليهم تلقَّوا عن رسول الله ﷺ ما أمر الله تعالى بتبليغه إليهم من القرآن: لفظِه ومعناه جميعًا، ولم يكونوا لِيُسقِطوا شيئًا من القرآن الثابت عنه ﷺ ولا يمنعوا من القراءة به».

ويحسن أن نوضّح في هذا الموضع أن «تجريد» المصحف أو القرآن حين يُذْكَر مطلقًا دون قرينة توضّحه قد يُقصَد به: أن يُكْتَب القرآن في الصحيفة وحده وليس معه غيره، فلا يُكْتَب في تلك الصحيفة شيء من التفسير ولا الحديث النبوي ولا القصص، حتى لا يختلط بالقرآن شيء من ذلك على القارئ فيتوهّم أن جميع المكتوب هو من القرآن الكريم. ولكن «تجريد المصحف» حين يذكر مطلقًا قد يعني أيضًا تجريده من النقط ـ بمعنييه: الشكل بحركات الإعراب، والإعجام لتمييز الحروف المتماثلة والمتشابهة ـ وكذلك قد يعني تجريده من جميع العلامات والرموز التي كان يضعها الكاتبون لتمييز فواتح السور أو نهاياتها أو مجموعات من الآيات كوضع علامة عند نهاية كل عشر آيات مثلًا. ذلك إذا لم توضّحه قرينة تحدّد معناه كما في القول المرويّ عن ابن مسعود، أمّا حين توضّحه قرينة من سياق النصّ، أو يحدّده صريح اللفظ نفسه، كما في أكثر الأقوال السابقة التي سقناها للاستشهاد بها، فإنّ الأمر حينئذ يتجاوز الظنّ إلى الترجيح أو إلى اليقين. وقد جمع ابن الجَزَريّ في كلامه لفظة «جرِّدوا» المصاحف ولفظة «أَخْلَوا» المصاحف وذلك لمزيد من بيان المعنى وتأكيده. وجَمَع كلمتي «النقط» و«الشكل» في موضعين من النصّ نفسه، وقد يكونان بمعنى واحد، على ما ذكرناه من أن النقط كان في أول أمره يستعمل للشكل بحركات الإعراب. وكذلك فعل قبله أبو بكر بن العَرَبيّ حين استعمل لفظتي «النقط» و«الضبط»، ولكنّ سياق كلام ابن العربيّ وابن الجَزَري يميل بنا إلى أن اللفظين بمعنيين مختلفين، وأن «النقط» هنا إنما هو

الإعجام الذي تتمايز به الحروف المتماثلة في الرسم أو المتشابهة. وذلك لأن ابن العربيّ أشار إشارة موجزة إلى اختلاف القراءات، فجاء ابن الجزري ووضح السبب في تجريد القرآن من «النقط» توضيحًا لا مطمح بعده إلى الاستزادة. وبذلك فإن سبب تجريد الكلمات من النقط عند ابن الجَزَريّ إنما هو ليدلّ «الخطّ الواحد»، أي الحرف الواحد، على «لفظين» يدلّان على «معنيين».

وهذا هو نفسه تجريد الكلمات من النقط لتحتمل الكلمة القراءات المختلفة، وذلك يقتضي أن يكون من معاني النقط المعنى الذي نفهمه منه اليوم وهو الإعجام. ولا فائدة من الاستكثار من الأمثلة على هذا النوع من تجريد الكلمات من النقط لاحتمال القراءات المختلفة، وحسبنا مثلان يوضّحان المقصود، أولهما قوله تعالى[1]:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللـهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ وقد رُسِمَتْ كلمة «فتبيّنوا» هكذا «فتبينوا» بغير إعجام، لأنها في قراءةٍ أخرى «فتثبّتوا»، وبذلك يكون رسم الكلمة محتمِلًا للقراءتين. والمثال الثاني قوله تعالى[2]:

﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾ و«بما لم يَبْصُروا به» بالياء، هي قراءة عامّة قرّاء المدينة والبصرة، أما عامّة قرّاء الكوفة فقد قرأوها «تبصروا به» بالتاء، وهما قراءتان معروفتان صحيحتان، ولذلك كان لا بدّ أن تكتب «تبصروا» بغير نقط لتحتمل القراءتين. وكلمتا (قبضت قبضة) قُرِئتا بالضاد وبالصاد، و«القبضة عند العرب الأخذ بالكفّ

(1) النساء 94، تفسير الطبري 9: 81 (تحقيق محمود محمد شاكر، طبعة دار المعارف بمصر).

(2) طه 96، تفسير الطبري 16: 152 (بولاق 1328هـ) وانظر كذلك الزمخشريّ، الكشّاف 2: 551 (الحلبيّ 1392هـ = 1972م).

كلّها، والقبصة الأخذ بأطراف الأصابع»[1]. فكان لا بدّ أن تكتب الكلمتان بغير إعجام لتحتملا القراءتين. والأمثلة على تجريد المصحف وإخلائه من النَّقْط لتحتمل الألفاظُ القراءاتِ المختلفةَ لا يستوعبها هذا البحث، وحسبنا منها ما قدّمنا للشرح والبيان.

وإنما ذكرنا ما ذكرنا من أجل أن نزيل اللَّبْس الذي اعترى الموضوع الذي حدث له «النقط» والزمن الذي حدث فيه. فهذا «النّقط» الذي نصّت المصادر كلها على أن **التابعين** رضي الله عنهم هم الذين بدأوه إنما كان مخصوصًا **بالمصاحف** وحدها مقصورًا عليها، للسببين اللذَين ذكرناهما، وهما:لكي لا يختلط بألفاظ القرآن ما قد يتوهم القارئ فيه شيئًا يَزيده على ألفاظ القرآن وهو ليس منها. والثاني: لكي تحتمل الألفاظُ القراءاتِ المختلفة. ولم يرد في تلك المصادر نصٌّ على تجريد الكتابة عامّة، في غير المصاحف، من النقط وإخلائها منه. ولذلك كان لا بدّ من وضع الأمر في موضعه وحصره فيه بحيث لا يتجاوزه إلى غيره مما قد يوقع الباحث في التعميم الذي يُخِلّ بالمنهج العلميّ.

* * *

ولسائل أن يسأل: أليس «تجريد المصاحف» من النقط و«إخلاؤها» منه دليلًا على أن النقط كان معروفًا قبل عهد عبد الملك بن مَرْوان ويحيى بن يَعْمَر، بل قبل أبي الأسود الدُّؤليّ ونصر بن عاصم؟ وأن المصاحف قد «جُرِّدت» من النقط و«أُخْلِيَتْ» منه عن قصد للسببين المذكورين قبل قليل؟ وإذا كان ذلك كذلك فهل كان من الضروريّ أن تُجرَّد جميع الحروف المتماثلة والمتشابهة في الرسم من النقط، أو أنّ هذا التَّجريد كان في الألفاظ التي يعتريها أحد السببين المذكورين أو كلاهما، وأن بعض

(1) تفسير الطبري **16: 152** (بولاق).

ألفاظ القرآن الكريم كانـت حروفهـا في المصـاحف منقوطـةً قبـل أبي الأسـود وتلميذيـه، وذلك حين كان يُؤْمَنُ الاختلاط بين حروف القـرآن وغيرهـا بسـبب الـنقط، وحـين تقـتصر اللفظة على قراءة واحدة ولا تحتمل غيرها، أو حين يرى الكاتب أن ينقط حـروف الكلمـة حسب القراءة التي اختارها؟

والجواب عن ذلك واضح صريح في كتب السَّلَف الذين كانت أمانة العلم تدعوهم إلى تقيـيد كل ما يصل إلى علمهم كاملًا، وإن لم يستبينوا أحيانًا مَراميَه كلها، أو غاب عنهم جانبٌ من جوانب تعليله فـذهبوا في التفسـير والتعليـل وتلمّـس أوائـل الأمـور وأصـولها مذاهبَ قد نرى اليوم غيرها بما تيسّر لنا من مصادر وأدوات لم تتيسَّر لهم في عصورهم.

وكان من الذي قيّده السَّلَف وحفظته لنا كتبهم أخبارٌ متفرقة متناثرة عـن معرفـة الناس في عهد رسول الـلـه ﷺ وفي عهد خلفائه الراشـدين بالنَّــقْط الـذي هـو الإعجـام. ومن هذه الأخبار ما رواه الفرّاء (ت 207هـ): «قال: حدثني سفيان بـن عُيَـيْنة رفعـه إلى زيد بن ثابت، قال: كُتِب في حَجَرٍ (ببسرها) و(لم ببس)، وأنظُـرُ إلى زيـد بـن ثابـت فـنقط على الشين والزاي أربعًا، وكتب (يَتَسَنَّهْ) بالهاء... وقوله (نُنْشِـزُها). قرأهـا زيـد بـن ثابـت كذلك... وقرأها ابن عباس (نُنْشِرُها)... وقرأ الحسن (نَنْشُرُها)...»[1] فزيد بن ثابت، كاتب الوحي لرسول الـلـه ﷺ، لم يتردّد في وضع الإعجام على حروف كلمة اختار قراءتهـا عـلى ذلك الوجه وإن كان غيره من الصحابة رضوان الـلـه عليهم اختار قـراءة أخـرى، فكـان في نقط زيد تحديد لقراءته.

وذكر ابنُ أبي داودَ أنّ «الحجّـاج بـن يوسـف غـيّر في مصحف عـثمان أحـد عشر

---

(1) معاني القرآن 1: 172 - 173، دار الكتب المصرية، 1955م.

حرفًا، قال: ...وكانت في يونس (هو الذي ينشّركم) فغيّره (يسيّركم)»[1]. وتغيير النقط في هذا الخبر معناه أن الكلمة كانت منقوطة في أحد مصاحف عثمان لأن الذي نقطها اختار تلك القراءة، فغيّر الحجاج النقط لأنه قرأ بقراءة أخرى. ولو كانت الكلمة غير مُعْجَمة بالنقط لم يحتج أحد إلى تغييرها، لأنها بغير نقط تحتمل القراءتين.

بل لقد رووا عن رسول الله ﷺ أنه قال[2]: «إذا اختلفتم في الياء والتاء فاكتبوها بالياء...»[3].

وروى أبو عمرو الدانيّ (ت **444** هـ) بإسناده إلى الأوزاعيّ قال[4]: «سمعت قتادة يقول: بدأوا فنقطوا، ثم خمّسوا، ثم عشّروا». ثم عقّب أبو عمرو الدانيّ على ذلك بقوله: «هذا يدلّ على أنّ الصحابة وأكابر التابعين، رضوان الله عليهم، هم المبتدئون بالنقط ورسم الخموس والعشور، لأن حكاية قتادة لا تكون إلّا عنهم، إذ هو من التابعين».

وذهب القلقشنديّ إلى أبعد من ذلك حين روى ما أوردته المصادر العربية قبله من أنّ «أوّل من وضع الحروف العربية ثلاثة رجال من قبيلة بَوْلان على أحد الأقوال. وهم: مُرَار بن مُرَّة، وأسلم بن سِدْرة، وعامر بن جَدَرة. وأن مُرارًا وضع الصُّوَر، وأسلم فصَل ووصل، وعامرًا وضع الإعجام»[5]. وعقّب عليه بقوله: «وقضيّة هذا

---

(1) كتاب المصاحف **49**، **117**، (يونس: **22**).

(2) ابن الأثير، أُسْد الغابة (بشير بن الحارث الأنصاري) **1**: **193**.

(3) الصحيح أنّ هذه الرواية من كلام ابن مسعودٍ رضيَ الله عنه لا من كلام النبي ﷺ، نصَّ على ذلك ابن مندَهْ وأبو نُعَيم فيما نقله عنهما ابنُ الأثير في ترجمة بشير بن الحارث بن أُسْد الغابة. (إياد الغوج).

(4) المحكَم **2** - **3**.

(5) صبح الأعشى **3**: **151** (دار الكتب المصرية) والخبر في كثير من الكتب منها: ابن النديم، الفهرست **6**، المكتبة التجارية بمصر، وفيه «مرامر» مكان مرار، وقد نسب هذا الخبر إلى ابن عباس روايةً عنه.

أن الإعجام موضوع مع وضع الحـروف». ثـم أردف بقولـه: «وقـد رُوي أن أول مـن نقـط المصاحف ووضع العربية أبو الأسود الدُّؤلي من تلقين أمير المؤمنين عليّ كرّم اللــه وجهـه، فإن أُريد بالنقط في ذلك: الإعجام، فيحتمل أن يكون ذلك ابتداء لوضع الإعجام. والظـاهر ما تقدّم، **إذ يبعد أن الحروف قبل ذلك مع تشابه صورها كانت عَريّة عن النقط إلى حين نقط المصحف**». وقـد نقـل طـاش كـبري زاده (ت **968** هــ) هـذه العبـارة الأخـيرة بـنصّ حروفها[1].

وقد ذهب بعضهم إلى وجود «النقط» في العصر الجـاهلي، واستشـهدوا عـلى ذلـك بشـعر ذلـك الـعصر. قـال ابــن السِّــيْد البَطَــلْيَوسيّ (ت **521** هــ) وهــو يتحـدث عــن الكتاب[2]: «... فإذا نقطتَه قلتَ: وشمتُه وَشْمًا ونقطتُه نَقْطًا، وأعجمتُـه إعجامًـا، ورقّمتُـه ترقيمًا ...» ثم يستشهد بشعر لأبي ذؤيب والمرقِّش وطرفة. أما شعر طرفة فهو:

كســطور الــرَّقّ رقّشَــهُ بالضُّحَى مُـرقِّشٌ يشِـمُهْ

وكان الأعلم الشَّنْـتَمَرِيّ (ت **476** هـ) قد ذهب هذا المذهب حين شرح بيت طرفة بقوله[3]: «شبّه رسوم الرَّبْع بسطور الكتاب، ومعنى رقّشه: زينه وحسّنه بـالنَّقْط». وكـان أبو عليّ القالي (ت **356** هـ) قد ذهب هذا المـذهب أيضًـا في قولـه[4]: «رَقَشْـتُ الكتـاب رقشًا ورقّشته: إذا كتبته ونقطته»، ثم استشهد ببيت طَرَفة.

ويحسن بنا أن نوضّح أننا لا نريد أن نقف طويلًا عند صحّة الخـبر المنسـوب إلى

---

(1) مفتاح السعادة ومصباح السيادة **1**: **89**، مطبعة الاستقلال الكبرى، تحقيق كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور.

(2) البطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب: **93**، المطبعة الأدبية ببيروت، **1901**م.

(3) ديوان طرفة: **74**، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، **1975**م.

(4) القالي، الأمالي **2**: **246**، دار الكتب.

ابن عباس عن الثلاثة الذين كانوا أوّل من وضع الحروف العربية، ولا نريد أن نمحّص صحّة المعنى الذي أراده طرفة من الترقيش أو الوشم، ولكنّ الذي يَعْنينا من كل ذلك دلالة الخبر ودلالة الشرح اللغوي على أنّ بعض القدماء ـ في القرن الرابع الهجريّ ـ قد ذهبوا إلى وجود الإعجام منذ الجاهلية، بل منذ أن وُجِد الحرف العربيّ نفسه.

فإذا كان ذلك كلُّه أو جُلُّه صحيحًا ـ وليس بين أيدينا ما ينفيه، بل إننا سنورد ترجيحات وأدلّة أخرى على صحته ـ فليس من معنىً إذن لقول من قال إن أول من ابتدأ النقط، بمعنى الإعجام، أو أوّل من وضعه، هو أبو الأسود الدُّؤَليّ أو الخليل ابن أحمد أو نصر بن عاصم أو يحيى بن يَعْمر أو سواهم ممن عاشوا في أواخر عهد الخلفاء الراشدين إلى عهد عبد الملك بن مَرْوان، أي خلال النصف الثاني من القرن الأول الهجريّ، وإن الذي فعل ذلك إنما «وضع النقط أفرادًا وأزواجًا، وخالف بين أماكنها، بتوقيع بعضها فوق الحروف وبعضها تحت الحروف...»[1] لأنّ معنى هذا الكلام أن أول من فعل ذلك إنما ابتكر هذه الطريقة واخترعها اختراعًا لأوّل مرّة حين لم يكن يعرفها أحد قبله. وذلك كلام لم يخطر ببال المحققين من القدماء بعد أن نخلّص كلامهم بعضَه من بعض ونميّز جوانبه المتداخلة. وإنما المفهوم من كلامهم أن أوّل من عمّم النَّقْط في المصاحف وشَملها به ـ بعد أن كانت أكثر كلماتها مجرّدة خالية منه ـ هو فلان أو فلان. وهكذا توضع هذه المسألة في وضعها الصحيح بعد أن اتّضحت صورتها العامّة واستقامت معاني ألفاظها ومصطلحاتها على الوجوه التي بيّناها.

* * *

---

(1) التصحيف والتحريف **1: 9 - 10**.

وبعد،

فهل لهذه الأخبار والروايات عن وجود النَّقْط قبل عهد التابعين، امتدادٌ بـين يـديها نستطيع أن نتـتبعه؟ وهل لهذا الأمر مصداق تقع عليه أعيننا فنقطع فيه الشك بـاليقين؟ أو نقطعه بترجيحٍ تفيء معه نفوسنا إلى شيء من الطمأنينة وإنْ عزّ ما ننشد من يقين؟

أحسب أن بعض جوانب المسألة قـد يسَّرهـا لنـا مـا وجـده البـاحثون مـن وثـائق متعدّدة، منها ما سنتجاوزه لأنه لا يزال في حاجة إلى مزيد من التمحيص والتحقيـق حتـى تـثبت صحّته وتـنكشف جوانبه، ومنها ما نتوقف عنده نستمدّ منه الشاهد والدليل.

أما الذي سنتجاوزه فهو ما يُظَنُّ أنه الأصول الحقيقية للرسـائل التـي بعـث بهـا رسول الـلـه ﷺ إلى عدد من الملوك والأمراء، منهم: المُقَـوْقِس عظـيم القِـبْط في مصر، والمنذر بن ساوى أمير البحرين، والنجاشي ملـك الحبشـة. وقـد ذهـب المسـتشرقون في أكثر دراساتهم إلى أن هذه الرسائل مزيّفة، وتزيـيف الرسائل المنسوبة إلى رسول الـلــه ﷺ أمرٌ عرفه القدماء وأقاموا الحجّة عليه[1]. وفصّـل الـدكتور محمـد حميـد الـلــه القول في بعض هذه الرسائل وفي اعتراضات بعض المسـتشرقين عـلى صـحتها وأصـالتها، وفنّدها. ومع قوة حججه فقد توقّف دون القطع بصـحة هـذه الأصـول، واكتفـى بـردّ تلك الشبهات والاعتراضات، وترك الموضوع قائمًا ينتظر نفيًـا أو إثباتًـا جديـدين[2]. ولم تخضع هذه النُّسَخ التي بين أيدينا للفحص المخبريّ الكيماويّ والشعاعيّ ولغيرهما مـن

---

(1) سهيلة ياسين الجبوري، أصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الأموي: **80**، بغداد، **1977**م.

(2) *M. Hamidullah, Some Arabic Inscriptions of Medinah of The Early Years of Hijrah, Islamic Culture, Vol. **13**, No.**4**, October **1939**, P.**427** Seq.*

أساليب الفحص العلميّ الحديثة للحُكْم الصحيح عليها، وهكذا بقي الحديث عنها بعيدًا عن مجال البحث العلميّ. ومثلها أو شبيهة بها تلك النقوش التي عثر عليها الدكتور محمد حميد الله على جبل سَلْع في المدينة المنورة خارج سورها الشماليّ. وهي كلها غير مؤرّخة وأكثرها غير مقروء، ولا يزال ينقصها كثير من التمحيص والتحقيق للتأكد مما ذهب إليه الدكتور حميد الله من ترجيح أنها من عهد غزوة الخندق في السنة الخامسة للهجرة(1). ومهما يكن من أمر فإن صور الرسائل النبوية ونقوش جبل سَلْع ـ في حدود ما تكشف عنه صورها ـ غير منقوطة، فهي لا تقوم دليلًا على شيء من هذا الحديث الذي بدأناه، وإن كان خُلوُّها من النقط لا يقوم دليلًا على عدم معرفة القوم آنئذٍ به، فقد استمرت كثير من الكتابات ـ على مختلف أنواع الرَّقّ والورق ـ وكثير من النقوش غير منقوطة في العصور المختلفة بعد عصر التابعين بمئات السنين إلى عهد قريب. ومن يرجع إلى الكتب الحديثة التي جمعت لنا صورًا من هذه الوثائق المكتوبة والمنقوشة يجد مِصداق هذا القول. فبعضها غير منقوط ألبتة، وبعضها منقوطة بعض حروفها دون بعض(2).

ومن أدلّة هذا الحكم على أن خُلُوّ الوثيقة من النقط لا يعني الجهلَ به ولا عدمَ وجوده، هذا القسمُ الثاني من حديثنا الآن عن الوثائق التي سنقف عندها نستمدّ منها الشاهد والدليل، فبعض حروفها منقوطة، وبعضها خلا من النقط. وهي وثائق تضافرت الأدلة على صحتها وأصالتها.

---

(1) *Some Arabic Inscriptions of Medinah of the Early Years of Hijrah*.

(2) أدولف جروهمان، أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، مطبعة دار الكتب المصرية سنة **1934**م، وناجي زين الدين، مصور الخط العربي، مطبوعات المجمع العلمي العراقي سنة **1968**م.

وأقرب هذه الوثائق إلى عهد التابعين النقش الذي عثر عليه في جَفْنة الأبيض بلواء كربلاء في العراق، وعليه تاريخه في آخره وهو «شوال من سنة أربع وستين»[1]. وأوّله بعد البسملة «الله وكبر كبيرًا والحمد لله كثيرًا وسبحن الله بكرة وأصيلًا وليلًا طويلا...» ونلحظ الخطأ في وضعه حرف الواو بدل حرف الألف، وصحة العبارة «الله أكبر» وفي هذا النقش خمسة حروف منقوطة، هي: الباء في «كبر»، والباء والياء في «كبيرا» والثاء والياء في «كثيرا». ويبدو أن الكلمات الأخرى لم تنقط حروفها لأنها ليسَت مظِنّةً للاشتباه بغيرها، فنَقَطَ حروف هذه الكلمات وحدها ليزيل ما قد يصيبها من التباس.

والنقش **الثاني** أقرب إلى عهد الصحابة، وتاريخه سنة ثمان وخمسين زمن معاوية ابن أبي سفيان، وعثر عليه بقرب الطائف. وأكثر حروفه التي تحتاج إلى نقط منقوطة معجمة[2]، وهي كلمة «بنيه» بوضع نقط للباء والنون والياء، وكلمة «معويه» بوضع نقطتي الياء، وكلمتا التاريخ وهما «ثمن وخمسين» بوضع نقط الثاء والياء، وكلمة «ثبته» بنقط جميع حروفها الثلاثة، و«انصره» بوضع نقطة النون، و«متع» بوضع نقطتي التاء، و«المؤمنين» بنقط النون، و«كتب» بوضع نقطة الباء، و«حباب» بوضع نقطة الباء الأخيرة.

وأقدم ما عثر عليه الباحثون بَرْدِيّة تاريخها شهر جُمادَى الأولى سنة اثنتين وعشرين

---

(1) صورة النقش في: أصل الخط العربي وتطوره، لوح: **30** وانظر تخطيطًا توضيحيًّا له في مصوّر الخط العربي، شكل: **5**.

(2) ج. س مايلز (*G.C Miles. Early Islamic Inscriptions Near Ta'if In the Hijaz, JNES, 7* (***1948***.

وصورة النقش هناك رقم **18**، وأصل الخط العربي **157 - 158**.

على عهد عمر بن الخطاب، مكتوبة باللغتين العربية واليونانية[1]، واكتُشِفتْ في مصر في حفريات أهنس (أهناس). وحروفها المعجمة هي: الزاي في كلمة «الجزر» أو «الجزائر»، والنون في كلمة «أهنس»، والخاء والذال والنون في «أخذنا»، والخاء في «خليفة»، وتكررت كلمة «خليفة» فلم يعد الكاتب إعجام الخاء لسبقه ولزوال الالتباس، ثم النون في «سفنه»، والشين في «شهر»، والنون في «سنة». والوثيقة نصٌّ مهم، عدد كلماته نحو اثنتين وخمسين كلمة، وهي صكٌّ يُسجِّل فيه عبد الله بن جبر على نفسه وعلى أصحابه تَسَلُّمَ خمسٍ وستين شاةً من أشخاص سمّاهم في «أهنس». وبعض الكلمات غير واضحة، في الصورة، ومن الجائز أن تكون أيضًا بعض النقط موضع شكّ، فلم يظهر بعضها، وربما ظهر ما ليس بنقطة كأنه نقطة، ولكنّ بعضها واضح لا شكّ فيه.

وهكذا نجد أن النصوص والأخبار التي أوردناها في الفصل السابق، والنقوش والبَرْديّة التي ذكرناها في هذا الفصل، تتسلسل في نَسَقٍ مطَّرِد، ويأخذ بعضها برقاب بعض، فتتساند وتتضافر، لتؤدي كلها إلى نتيجة واحدة، وهي أن النَّقْط الذي هو الإعجام، كان معروفًا على عهد رسول الله ﷺ وعلى عهد صحابته رضي الله عنهم. وقد جمعنا، فيما قدّمنا من أحاديث ثلاثة أنواع من الأدلّة، هي: الأدلّة النقلية، المتمثلة في النصوص والأخبار والروايات عن معرفة الرسول والصحابة بالإعجام ونقطه، والأدلة العقلية، المبنيّة على المحاكمات الذهنية وعلى الاستنتاج والاستنباط، كالذي فعله أبو

---

(1) صورة هذه البردية في كتاب الدكتور جروهمان *From The World of Islamic Papyri, Cairo* **1952** لوحة (*a*) **11**، ووصفها ونصها مع ترجمتها في ص **114-133**، ثم انظر ص **82** من الكتاب نفسه. والبردية محفوظة في المكتبة الوطنية في فيينا مجموعة راينر (متحف البرتينا) ورقمها **558**، وقد حصلت على صورة منها، وحديثي هنا مبني على تلك الصورة.

عمرو الداني حين استنتج من رواية قتادة أن الصحابة عرفوا هـذا النـوع مـن الإعجـام، وكالذي فعله القَلْقَشَنْدِي حين قال: «والظـاهر مـا تقـدّم (يعنـي أن الإعجـام قـديم قـدم الحروف نفسها) إذ يَبْعُد أن الحروف قبل ذلك (أي قبل التابعين) مع تشابه صورها كانت عَرِيّة عن النقط إلى حين نقط المصحف...»، ثـم تـأتي الأدلـة الماديـة المتمثلـة في النقـوش والبَرْديّة التي استوفينا شرحها.. وكل تلك الأدلّة يقوّي بعضها بعضًا وتجعل ما تنتهـي إليـه من المُرجَّح الغالب إنْ لم تستطع أن تجعله من اليقين الثابت.

* * *




فهارس الكتاب




فهرس الأعلام

ت

ث

ج

ح

خ

د

س

غ

ف

ن

* * *

فهرس الكتب

ن

هـ

و

فهرس الأشعار

* * *

فهرس الأماكن

* * *

ثبت المصادر والمراجع

1 ـ إبراهيم ـ حافظ إبراهيم، ديوانه، دار الكتب المصرية، 1937م.

2 ـ ابن الأثير ـ عزّ الدين، علي بن محمد الجَزَريّ(-620هـ)، أُسْد الغابة في معرفة الصحابة.

3 ـ أرسلان ـ شكيب أرسلان، شوقي أو صداقة أربعين سنة، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، 1355هـ.

4 ـ الأزهري ـ أبو منصور، محمد بن أحمد (-370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون وآخرين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1967م.

5 ـ الإستراباذي ـ رضيّ الدين محمد بن الحسن (-686هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، مطبعة حجازي بالقاهرة.

6 ـ الأسد ـ ناصر الدين محمد الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار الفتح للدراسات والنشر بعمّان الأردن، 2010م (الطبعة التاسعة).

7 ـ الإصطخريّ ـ أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد الفارسيّ (-346هـ)، المسالك والممالك، القاهرة، 1961م.

8 ـ الأصفهاني ـ أبو الفرَج، علي بن الحسين بن محمد الأموي (-356هـ)، الأغاني، ط. دار الكتب، وبولاق، والساسي بحسب ما يذكر في الحاشية.

9 ـ الأصفهاني ـ الحسن بن عبد الله الأصفهاني (-210هـ)، بلاد العرب، تحقيق حمد الجاسر وصالح العلي، منشورات دار اليمامة بالرياض، 1968م.

10ـ الأصمعي ـ أبو سعيد، عبد الملك بن قُرَيب (- نحو 215هـ)، الأصمعيات، ط. برلين 1902م، ط. دار المعارف ـ تحقيق الأستاذين عبد السلام هارون وأحمد محمد شاكر.

11ـ الأفغاني ـ سعيد الأفغاني، حاضر اللغة العربيَّة في الشام، معهد البحوث والدِّراسات العربية بالقاهرة **1962**م.

12ـ أمين ـ محمد شوقي أمين ومصطفى حجازي، الألفاظ والأساليب، إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **1977**م.

13ـ ابن الأنباري ـ أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد (**-575**هـ)، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، نشر علي يوسف.

14ـ الأنباري ـ أبو محمد القاسم بن محمد (**-304**هـ)، شرح المفضّليات، تحقيق المستشرق كارلوس يعقوب لايل، مطبعة الآباء اليسوعيين ببيروت، **1920**م.

15ـ ابن بسّام ـ أبو الحسن علي بن بسّام الشنتريني (**-542**هـ)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق د. إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، تونس، **1981**م.

16ـ البطليوسي ـ أبو محمد، عبد الله بن محمد بن السيد (**-521**هـ)، الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب، المطبعة الأدبية ببيروت، **1901**م.

17ـ البغوي ـ محيي السنة، الحسين بن مسعود (**-516**هـ)، تفسير البغوي المسمَّى بمعالم التنزيل، مطبعة المنار بمصر (مع تفسير ابن كثير)، سنة **1346**هـ.

18ـ البكري ـ أبو عبيد، عبد الله بن عبد العزيز (**-487**هـ)، معجم ما استعجم، تحقيق مصطفى السقا، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة **1945**م.

19ـ البكري ـ أبو عبيد، عبد الله بن عبد العزيز بن محمد الأندلسي (**-487**هـ)، سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، **1936**م.

20ـ التبريزي ـ أبو زكرياء، يحيى بن علي (**-502**هـ)، شرح حماسة أبي تمام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

21ـ أبو تمام ـ حبيب بن أوس الطائي (**-231**هـ)، ديوان الحماسة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح الكتبي بمصر.

22ـ التونسي ـ محمد خليفة التونسي، أضواء على لغتنا السمحة، التاسع من كتاب العربي الذي تصدره مجلة العربي بالكويت، **1985**م.

23ـ الجاحظ ـ أبو عثمان، عمرو بن بحر (-**255**هـ):

1) البيان والتبيـين، تحقيق عبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، **1948**م.

2) رسائله، جمع حسن السندوبي، سنة **1933**م.

24ـ جار اللـه ـ زهدي جار اللـه، الكتابة الصحيحة، الطبعة الأولى، بيروت **1968**م.

25ـ جبري ـ شفيق جبري، بقايا الفصاح، نشرَه على حلقات بمجلة المجمَع العلمي العربي بدمشق.

26ـ الجبوري ـ سهيلة ياسين الجبوري، أصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الأموي، بغداد، **1977**م.

27ـ جروهمان ـ أدولف جروهمان، أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، مطبعة دار الكتب المصرية سنة **1934**م.

28ـ ابن الجَزَري ـ شمس الدين محمد بن محمد (-**833**هـ)، النَّشْر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضبّاع، دار الفكر ببيروت.

29ـ ابن جِنّي ـ أبو الفتح، عثمان بن جِنّي (-**392**هـ):

1) سرّ صناعة الإعراب.

2) الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، **1952**م.

30ـ جواد ـ الدكتور مصطفى جواد، المباحث اللغوية في العراق، معهد الدراسات العربية العالمية بالقاهرة، **1955**م.

31ـ الجواليقي ـ أبو منصور، موهوب بن أحمد (-**539**هـ)، المعرَّب ـ ط. ليبزج.

32ـ ابن الجوزي ـ أبو الفرَج عبد الرحمن بن علي (-**597**هـ)، تـقويم اللسان، تـحقيق د. عبد العزيز مطر، دار المعارف بمصر.

33ـ الجوهري ـ إسماعيل بن حمّاد (-393هـ)، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايـين.

34 ـ ابن حبيب ـ أبو جعفر، محمد بن حبيب بن أمية (-245هـ)، المنمّق في أخبار قريش، تصحيح: خورشيد أحمد فاروق، دائرة المعارف العثمانية بحيدرأباد، 1964م.

35 ـ ابن حجر ـ العسقلاني، أحمد بن علي (-852هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تصحيح د. سالم الكرنكوي الألماني، دائرة المعارف بحيدرأباد الدكن.

36 ـ الحريري، أبو محمد، القاسم بن علي (-516هـ)، درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

37 ـ ابن حزم ـ أبو محمد، علي بن أحمد الأندلسيّ (-456هـ)، جمهرة أنساب العرب، دار المعارف، الطبعة الأولىٰ.

38 ـ حسّان بن ثابت، ديوانه، بشرح البرقوْقي، 1929م.

39 ـ الحِمْيَريّ ـ أبو سعيد، نشوان بن سعيد (-٥٧٣هـ)، الحور العِين، مطبعة السعادة بمصر سنة 1948م.

40 ـ ابن الحنبلي الحلبي ـ رضيّ الدين، محمد بن إبراهيم (-971هـ)، بحر العوَّام فيما أصاب فيه العوامّ.

41 ـ الخازن ـ تفسير الخازن، المطبعة العامرة الشرفية بمصر، 1328هـ

42 ـ ابن خالويه ـ أبو عبد الـلـه، الحسين بن أحمد (-370هـ)، ليس في كلام العرب، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار.

43 ـ الخطيب ـ الدكتور عدنان الخطيب، المعجم العربي بين الماضي والحاضر.

44 ـ الخطيب البغدادي ـ أبو بكر، أحمد بن علي (-463هـ)، تاريخ بغداد، مطبعة السعادة بمصر، 1931م.

45 ـ ابن خلدون ـ أبو زيد، عبد الرحمن بن محمد (-808هـ)، المقدِّمة، دار الكتاب اللبناني.

46 ـ ابن خَلّكان ـ شمس الدين أحمد بن محمد (-**681**هـ)، وفيات الأعيان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر ببيروت.

47 ـ داغر ـ أسعد خليل داغر، تذكرة الكاتب، مطبعة المقتطف والمقطم بمصر، **1923**م.

48 ـ الداني ـ أبو عمرو عثمان بن سعيد (-**444**هـ):

1) كتاب النقط، طبع مع كتابه «المقنع»، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة **1978**م.

2) المحكَم في نقط المصاحف، تحقيق الدكتورة عزة حسن، دمشق **1960**م.

49 ـ ابن أبي داود ـ السجستاني، أبو بكر، عبد الله بن سليمان بن الأشعث (-**316**هـ)، كتاب المصاحف، صحّحه الدكتور آرثر جفري، المطبعة الرحمانية بمصر، الطبعة الأولى **1936**م = **1355**هـ.

50ـ ابن دُرَيد ـ أبو بكر محمد بن الحسن الأزديّ (-**321**هـ):

1) الاشتقاق، حققه وشرحه عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي.

2) جمهرة اللغة، تحقيق الدكتور رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت **1987-1988**م.

51 ـ دعبل الخزاعي، ديوانه، تحقيق الدكتور محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت **1962**م.

52 ـ الزُّبيدي ـ أبو بكر، محمد بن الحسن الإشبيلي (-**379**هـ)، لحن العوامّ، تحقيق الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة دار العروبة بالقاهرة **1964**م.

53 ـ الزبيدي ـ محمد مرتضى (-**1205**هـ)، تاج العروس في شرح القاموس، طبعة الكويت.

54 ـ الزبيري ـ أبو عبد الله، المصعب بن عبد الله بن المصعب (-**236**هـ)، كتاب نسب قريش ـ تحقيق بروفنسال. ط. دار المعارف بمصر.

55 ـ الزركلي ـ خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين.

56 ـ الزمخشري ـ جار الـلـه محمود بن عمر (-**583**هـ):

1) أساس البلاغة.

2) الفائق في غريب الحديث، تحقيق البجاوي وأبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، القاهرة **1945**م.

3) الكشّاف، مطبعة الحلبيّ **1392**هـ = **1972**م.

57 ـ زهير بن أبي سلمى، ديوانه، دار الكتب المصرية، **1944**م.

58 ـ ابن زيدون:

1) ديوانه، شرحه وضبطه كامل الكيلاني وخليفة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، **1932**م.

2) ديوانه ورسائله، تحقيق علي عبد العظيم، مكتبة نهضة مصر سنة **1957**م.

59 ـ زين الدين ـ ناجي زين الدين، مصوَّر الخط العربي، مطبوعات المجمع العلمي العراقي سنة **1968**م.

60 ـ السرخسي ـ أبو بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل (-**490**هـ)، شرح السِّيَر الكبير لمحمد ابن الحسن الشيباني، معهد المخطوطات بالقاهرة، **1971**م.

61 ـ ابن سعد ـ الزهري، محمد بن سعد بن منيع (-**230**هـ)، الطبقات الكبرى، طبعة دار صادر، بيروت، **1958**م.

62 ـ السكّري ـ أبو سعيد، الحسن بن الحسين، شرح أشعار الهذليّـين، تحقيق عبد الستّار أحمد فراج، مراجعة محمود محمد شاكر، مطبعة دار العروبة بمصر **1965**م.

63 ـ ابن السِّكِّيت ـ أبو يوسف، يعقوب بن إسحاق (-**244**هـ)، إصلاح المنطق، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر.

64 ـ ابن سلّام ـ محمد بن سلّام الجُمَحيّ (-**231**هـ)، طبقات فحول الشعراء، قراءة محمود محمد شاكر وشرحه، مطبعة المدني بالقاهرة، **1974**م.

65 ـ سلامة بن جندل السعدي، ديوانه، نشرة الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية ببيروت.

66 ـ السهيلي ـ أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد اللـه (-581هـ)، الروض الأنف والمشرع الرِّوى، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الإسلامية بالقاهرة، 1967م.

67 ـ سيبويه ـ أبو بشر، عمرو بن عثمان (-180هـ)، الكتاب، المطبعة الأميرية ببولاق.

68 ـ ابن سيده ـ أبو الحسن، علي بن إسماعيل (-458هـ):

1) المخصَّص، المطبعة الأميرية ببولاق 1316هـ .

2) المحكَم والمحيط الأعظم، تحقيق مصطفى السقّا وآخرين.

69 ـ السِّيرافي ـ أبو سعيد، الحسن بن عبد اللـه (-368هـ)، أخبار النحويين البصريين، اعتنى بنشره فريتس كرنكو، المطبعة الكاثوليكية ببيروت 1936م.

70 ـ السيوطي ـ جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر (-911هـ):

1) بغية الوعاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، عيسى البابي الحلبي، 1964م.

2) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثانية.

3) همع الهوامع، الطّبعة الأولى سنة 1327هـ مطبعة السّعادة بمصر.

71 ـ الشاغوري ـ فتيان الشاغوري، ديوانه، تحقيق أحمد الجندي، مجمع اللغة العربية بدمشق، 1967م.

72 ـ أبو شبكة ـ إلياس أبو شبكة، من صعيد الآلهة، بيروت 1959م.

73 ـ شوقي ـ أحمد شوقي:

1) ديوانه، ليدن 1891م.

2) الشوقيات، المكتبة التجارية الكبرى.

74 ـ الصُّولي ـ أبو بكر الصولي، أخبار أبي تمّام، تحقيق عساكر وعزام والهندي، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت (د. ت).

75 ـ ضيف ـ شوقي ضيف، شوقي شاعر العصر الحديث، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، 1963م.

76 ـ طاش كبرى زاده ـ المولى أحمد بن مصطفى (-968هـ)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، مطبعة الاستـقلال الكبرى، تحقيق كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور.

77 ـ الطبري ـ أبو جعفر، محمد بن جرير (-310هـ):

1) التاريخ ـ تاريخ الأمم والملوك، طبعة مصر، وطبعة بريل في ليدن.

2) التفسير ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، ط. دار المعارف بمصر، وطبعة بولاق 1328هـ.

78 ـ طرَفة بن العبد، ديوانه، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1975م.

79 ـ أبو الطيّب اللغوي ـ عبد الواحد بن علي (-351هـ)، مراتب النحويّـين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، الطبعة الثانية، 1974م.

80 ـ العاملي ـ أحمد رضا العاملي (-1953م)، ردّ العامي إلىٰ الفصيح، بيروت، 1952م.

81 ـ عبد الباقي ـ محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

82 ـ ابن عبد ربه ـ أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (-328هـ)، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، ط. الاستقامة، 1940م، وط. لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، 1942م.

83 ـ عبيد ـ أحمد عبيد، ذكرى الشاعرين، لعدد من الكتّاب، جمعها أحمد عبيد، المكتبة العربية بدمشق 1351هـ.

84 ـ العدناني ـ محمد العدناني، معجم الأخطاء الشائعة، مكتبة لبنان ببيروت، 1985م.

85 ـ ابن عَذاري المراكشي (-695هـ)، البيان المُغْرِب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س. كولان وليفي بروفنسال، مصوَّرة دار الثقافة ببيروت، 1983م.

86 ـ عرّام بن الأصبغ السُّلمي (القرن الثالث؟)، كتاب أسماء جبال تهامة وسكّانها، تحقيق عبد السلام هارون، **1373**هـ.

87 ـ ابن العربي المالكي ـ أبو بكر محمد بن عبد اللـه المعافري (-**543**هـ)، العواصم من القواصم (وهو الجزء الثاني من كتاب: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية)، تحقيق عمّار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر، تاريخ المقدّمة **1974**م. ونشرة الكتاب مستقلًا التي أخرجها الشيخ عبد الحميد بن باديس، طبع قسنطينة بالجزائر، **1927**م.

88 ـ العسكري ـ أبو أحمد الحسن بن عبد اللـه (ت **382**هـ)، شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، القاهرة **1908**م.

89 ـ عطّار ـ أحمد عبد الغفور عطار، الصحاح ومدارس المعجَمات العربية، دار الكتاب العربي بمصر **1956**م.

90 ـ علي ـ الدكتور جواد علي، المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين ببيروت ومكتبة النهضة ببغداد، الطبعة الثانية **1978**م.

91 ـ عيسى ـ الدكتور أحمد عيسى، المحكَم في أصول الكلمات العامية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة، **1939**م.

92 ـ ابن فارس ـ أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا (-**395**هـ):

1) مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون.

2) مجمل اللغة، تحقيق هادي حسن حمودي.

93 ـ الفراء ـ أبو زكرياء، يحيى بن زياد (-**204**هـ)، معاني القرآن، دار الكتب المصرية، **1955**م.

94 ـ الفرزدق ـ ديوانه، دار صادر ببيروت.

95 ـ الفيروزأبادي ـ مجد الدين، محمد بن يعقوب (-**817**هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة ببيروت.

96 ـ الفيّومي ـ أبو العبّاس، أحمد بن محمد (-**770**هـ)، المصباح المنير.

97 ـ ابن قاضي شُهْبَة ـ تقي الدين، أبو بكر بن أحمد الأسَدي (ت**851** هـ)، طبقات النحاة واللغويـين، تحقيق د. محسن غيّاض، مطبعة النعمان بالنجف، **1974**م.

98 ـ القالي ـ أبو علي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون (-**356**هـ)، الأمالي، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، **1926**م.

99ـ القرشي ـ حسن عبد الـلـه القرشي، فلسطين وكبرياء الجرح، دار العودة، بيروت **1970**م.

100ـ القطامي، ديوانه، طبعة بريل سنة **1902**م.

101ـ القفطي ـ الوزير جمال الدين، أبو الحسن، علي بن يوسف (-**646**هـ)، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب **1973**م.

102ـ القلقشندي ـ أحمد بن علي بن أحمد (-**821**هـ)، صبح الأعشى، دار الكتب المصرية.

103ـ قيس بن الخطيم، ديوانه، طبعة دار العروبة بالقاهرة.

104ـ ابن القيسراني، السَّماع، تحقيق أبو الوفا المراغي.

105ـ الكتبيّ ـ ابن شاكر الكتبيّ، فوات الوفيات، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة ـ بيروت **1974**م.

106ـ الكسائي ـ أبو الحسن، علي بن حمزة (-**189**هـ)، ما تلحن فيه العامّة، تحقيق د. رمضان عبد التواب.

107ـ المبرّد ـ أبو العبّاس، محمد بن يزيد (- **285**هـ)، المقتضَب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، طبعة وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي بالقاهرة، **1994**م.

108ـ مرتاض ـ الدكتور عبد الملك مرتاض، العامية الجزائرية وصلتها بالفصحى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، **1981**م.

109ـ المرزباني، الموشَّح، المطبعة السلفية بمصر سنة **1343**هـ.
110ـ المرزوقي ـ أبو علي، أحمد بن محمد بن الحسن (في القرن الخامس)، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، نشر أحمد أمين وعبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة **1951**م.
111ـ المرصفيّ ـ حسين المرصفيّ، الوسيلة الأدبية، طبع القاهرة، **1292**هـ.
112ـ المسعودي ـ أبو الحسن، علي بن الحسين (-**345**هـ)، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ المكتبة التجارية، الطبعة الثانية، **1948**م.
113ـ ابن معصوم المدني، رحلة ابن معصوم المدني أو سلوة الغريب وأسوة الأديب، تحقيق هادي شكر، القسم الأول، ضمن مجلة المورد العراقية، مج **8**، العدد الثاني **1399**هـ = **1979**م.
114ـ المقّري ـ شهاب الدين، أحمد بن محمد التلمساني (-**1041**هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، **1988**م.
115ـ ابن مَكّي ـ أبو حفص، عمر بن خَلَف بن مكّي الصقليّ (-**501**هـ)، تثقيف اللسان وتلقيح الجَنان، تحقيق د. عبد العزيز مطر، القاهرة، **1966**م.
116ـ المنذر ـ إبراهيم، كتاب المنذر إلى المجمع العلمي العربي بدمشق، الطّبعة الثّالثة، مطبعة الاجتهاد، بيروت سنة **1927**م.
117ـ ابن منظور ـ جمال الدين محمد بن مكرم (-**711**هـ)، لسان العرب.
118ـ الميداني ـ أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري (-**518**هـ)، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، **1955**م.
119ـ ناصف ـ حفني ناصف، الأسماء العربيّة لمحدثات الحضارة والمدنية.
120ـ النجّار ـ محمد علي، الأخطاء اللغوية الشائعة، معهد الدراسات العربية العالمية بالقاهرة.

121ـ ابن النديم ـ أبو الفرَج، محمد بن إسحاق بن يعقوب (-**385**هـ)، كتاب الفهرست، المكتبة التجارية، مصر.

122ـ نصّار ـ الدكتور حسين نصّار، المعجم العربي ـ نشأته وتطوره، دار الكتاب العربي بمصر **1956**م.

123ـ اليازجيّ ـ إبراهيم، لغة الجرائد، مطبعة التقدّم بمصر، دون تاريخ.

124ـ ياقوت ـ أبو عبد اللـه، ياقوت بن عبد اللـه الرومي الحموي (-**626**هـ):

1) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء) ـ طبعة الرفاعي.

2) معجم البلدان ـ طبعة الخانجي.

125ـ أبو يوسف ـ القاضي، يعقوب بن إبراهيم الأنصاريّ (-**182**هـ)، كتاب الخراج.

– T.S.ELIOT, American Literature and American Language, 1965 1997 Revolutions of the word, Edited by Patricia Waugh,.

– Miles, G.C. – Early Islamic Inscriptions Near Ta'if in The Hijaz, JNES, Vol. 7, 1948. Grohmann, Adolf – From The World of Arabic Papyri, Cairo, 1952.

– Hamidullah, M. – Some Inscriptions of Medinah of The Early Years of Hijrah; Islamic Culture, Vol. 13 No. 4, October 1939.

* * *